شذرات

نئے میدان جنگ کا انتخاب	منظور الحسن	۲

قرآنیات

النساء(۴: ۳۶-۴۳)	جاوید احمد غامدی	۷

معارف نبوی

انصار کی خواتین سے بیعت لینے کے بارے میں ایک روایت	معز امجد	۱۵

دین و دانش

ایمانیات (۱۶)	جاوید احمد غامدی	۱۷

نقطۂ نظر

صحیحین میں غنائے جاریتین کی روایت پر اہل اشراق کے اعتراضات کا جواب	ابوالبدر مولانا ارشاد الحق اثری	۲۵
غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات ''الاعتصام'' کے جواب الجواب کا جائزہ	محمد عمار خان ناصر	۴۶

یسئلون

متفرق سوالات	محمد رفیع مفتی	۶۷

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

منظور الحسن

نئے میدان جنگ کا انتخاب

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

گزشتہ دو صدیوں میں ہماری ہزیمت کی داستان بار بار دہرائی گئی ہے۔ میسور، پلاسی، بالاکوٹ، دہلی، افغانستان اور عراق کے جنگی میدانوں میں ہماری شکست اب تاریخ کا حصہ ہے۔ اس شکست کے اسباب و عواقب کے بارے میں ہمارے ارباب علم و دانش مختلف الخیال ہیں۔ بعض اسے اللہ کی آزمایش سے تعبیر کر کے عزیمت و استقامت کا درس دیتے ہیں۔ بعض قومی انتشار کا نتیجہ تصور کر کے اتحاد و یک جہتی کی تلقین کرتے ہیں اور بعض سپر پاور کی عسکری برتری کا مظہر قرار دے کر عسکری قوت کے حصول کا لائحۂ عمل تجویز کرتے ہیں۔ یہ سب تجزیے اور تجاویز درست ہو سکتی ہیں، مگر ایک حقیقت ان کے ماسوا بھی موجود ہے جس سے ہماری فکری اور سیاسی قیادت مسلسل صرف نظر کر رہی ہے۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ ہماری قوم نے جنگ کے لیے غلط میدان کا انتخاب کر رکھا ہے۔ ایک ایسا میدان جنگ جس میں ہم پے در پے شکست کھا رہے ہیں۔ یہ مادی قوت کا میدان ہے۔ اس قوت کا مظہر اگر دولت ہے تو ہمارے ہاتھ میں کاسۂ گدائی ہے، اگر علم و فن ہے تو ہمارا جہل مسلم ہے، اگر اسلحہ ہے تو ہم بے دست و پا ہیں اور اگر اقتدار ہے تو ہم محکوم محض ہیں۔ مادی قوت کے ان تمام مظاہر سے ہمارا وجود بالکل خالی ہے۔ اس حقیقت کے تلخ نتائج کا مسلسل شکار ہونے کے باوجود ہم مسلسل اسی میدان میں جان کی بازی لگا رہے ہیں۔ یہ عمل اگر سوچا سمجھا ہوتا تو سوچ کے زاویوں کو نیا رخ دے کر ہزیمت کی گردش سے نکلا جا سکتا تھا، مگر المیہ یہ ہے کہ یہ سر تا سر بے شعوری پر مبنی ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہی نہیں ہے کہ ہم مادی قوت کے جس میدان میں برسر جنگ ہیں، اس میں فتح و کامرانی کے اسباب علوم و فنون، زراعت و معدنیات اور صنعت و تجارت ہیں۔ انھیں بعض اقوام نے جمع کر کے مادی قوت کے میدان میں اپنی اجارہ داری قائم کر

رکھی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ جذباتی نعروں، موہوم تمناؤں اور بے بنیاد دعووں کے ذریعے سے ہم یہ اجارہ داری ختم کر سکتے ہیں۔ ہماری بے شعوری کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ ہم نے افغانستان میں اپنی کمزوری کا ہر سطح پر مشاہدہ کر لینے کے بعد بھی سرزمین عراق کو اسی میدان جنگ کا مرکز بننے دیا ہے۔

بہر حال صداقت صرف اور صرف یہ ہے کہ موجودہ حالات میں مادی قوت کا میدان ہماری ہزیمت کا میدان ہے۔ ہم اگر اسی کمزور حیثیت سے اس میدان میں برسر پیکار رہے تو خدانخواستہ بربادی کی عبرت انگیز داستانیں رقم ہوتی رہیں گی اور قانون الٰہی کے عین مطابق شکست ہی ہمارا مقدر ٹھہرے گی۔ اس میدان میں اگر ہم کوئی کامیابی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے اس میدان سے نکل کر مادی قوت کے وہ تمام اسباب و وسائل حاصل کریں جو کامیابی کے لیے ناگزیر ہیں۔ ان کے حصول کے لیے ایک طویل جدوجہد درکار ہے۔ آج اگر ہم اس جدوجہد کا آغاز کریں تو ممکن ہے کہ ایک مدت بعد انھیں حاصل کر لیں۔

تاہم، ایک میدان جنگ ایسا ہے جس میں فتح یابی کے اسباب و وسائل اس وقت بھی ہمارے پاس موجود ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم اس میں سرگرم عمل ہوں تو دنیا کی سب اقوام مل کر بھی ہمارا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ اس میدان میں ہماری فتح یقینی ہے۔ یہ مادی قوت کا نہیں، بلکہ فکری قوت کا میدان ہے۔ ہمارے پاس پروردگار عالم کی آخری ہدایت کی صورت میں لافانی فکری قوت موجود ہے۔ یہودیت ہو یا عیسائیت، بدھ مت ہو یا ہندومت، تمام مذاہب عالم پر اس کی فضیلت مسلم ہے۔ تصوف، لادینیت، اشتراکیت، سرمایہ داری اور دیگر سیاسی، معاشی اور عمرانی افکار میں سے کوئی فکر بھی اسے چیلنج کرنے کا اہل نہیں ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ اگر اس میدان میں مغرب سقراط و فلاطوں سے لے کر فرائڈ اور مارکس تک فلاسفہ کی تمام فکری قوت کو بھی مجتمع کر لے تب بھی اس کی رسائی محمد عربی کے افکار تک نہیں ہو سکتی۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

یہ مقدمہ اگر درست ہے تو پھر ہمیں یہ فیصلہ کر لینا چاہیے کہ اب ہمیں اقوام عالم کی علاقائی سرحدوں کو نہیں، بلکہ نظریاتی سرحدوں کو ہدف بنانا ہے، ہمیں ان کے ملکوں پر نہیں، بلکہ ان کے افکار پر تاخت کرنی ہے اور ہمیں ان کے جسموں کو نہیں، بلکہ دل و دماغ کو تسخیر کرنا ہے۔ چنانچہ اس نئے میدان میں ہمیں تعلیم و تعلم، اصلاح و دعوت اور اخلاق و کردار کے زور پر دنیا کو یہ بتانا ہے کہ پیغمبر اسلام کی رسالت ایک ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے۔ یہودیت اور نصرانیت جیسے الہامی ادیان کا اثبات بھی اس رسالت کے اثبات پر منحصر ہے۔ یہ واضح کرنا ہے کہ زمین پر اللہ کی ہدایت کا آخری اور حتمی منبع قرآن مجید ہے۔ اس کی حفاظت کے انتظام، اس کی شان کلام اور اس کے خالص عقلی و

فطری مشمولات کی بنا پر اس کی حاکمیت دیگر الہامی صحائف اور افکار فلاسفہ پر ہر لحاظ سے قائم ہے۔ چنانچہ عقیدہ و ایمان اور فلسفہ و اخلاق کے تمام مباحث میں رہتی دنیا تک اسے میزان اور فرقان کی حیثیت حاصل ہے۔ ہر نظریے اور ہر عمل کو اب اس کی ترازو میں تلنا اور اس کی کسوٹی پر پرکھا جانا ہے۔ اس میدان میں ہمیں یہ بھی تسلیم کرانا ہے کہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو صحیح خطوط پر قائم کرنے کا واحد راستہ اسلامی شریعت ہے۔ اس ضمن میں یہ ان مسئلوں کو بھی حل کرتی ہے، جنھیں انسانی عقل اپنی محدودیتوں کی وجہ سے حل نہیں کر سکتی۔ اس کی روشنی میں ایک ایسا معاشرہ تشکیل پا سکتا ہے جس میں حیا کو بنیادی قدر کی حیثیت حاصل ہو اور معاشرے کی اکائی خاندان کو اس قدر استحکام حاصل ہو کہ انسان بچپن اور بڑھاپے کی ناتواں زندگی بھی خوش و خرم گزار سکے۔ ایک ایسا نظم معیشت وجود میں آ سکتا ہے جو لالچ، جھوٹ اور استحصال سے پاک ہو۔ ایک ایسی ریاست وجود میں آ سکتی ہے جس کا نظام شہریوں کی فلاح کا ضامن اور عدل و انصاف کا عکاس ہو۔ اس کی برکت سے دنیا میں ایک ایسے ماحول کا وجود پذیر ہونا ممکن ہے جس میں انسان کا اصل ہدف دنیا نہیں، بلکہ آخرت ہو۔ انسان اپنی دنیوی ذمہ داریاں مسابقت کے پورے جذبے کے ساتھ انجام دے، مگر اس کے ساتھ ساتھ اس کی نظر اخروی کامیابی پر ہو۔ اس بنا پر یہ بات یقینی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ شریعت کی روشنی جس خطۂ ارضی کو منور کر دے، اس میں دہشت، درندگی، ظلم اور اخلاق باختگی کے مظاہر شاذ ہو جاتے ہیں۔

فکری قوت کے اس میدان میں پیش قدمی کو حالات زمانہ نے بہت سازگار بنا دیا ہے۔ کچھ عرصہ پہلے تک افراد، اقوام اور حکمران جنگ کی نفسیات میں جیتے تھے۔ جس کے پاس مادی قوت ہو، اس کا یہ حق تسلیم شدہ تھا کہ وہ اگر چاہے تو اخلاقی جواز کے بغیر بھی کمزور کو تر نوالا بنا لے۔ چنگیز، ہلاکو، ہٹلر اور میسولینی جیسے حکمران قوموں کی تباہی کو اپنا حق سمجھتے تھے۔ خوف و دہشت کو بین الاقوامی قانون کی حیثیت حاصل تھی۔ یہ فضا اب تبدیل ہو گئی ہے۔ دنیا کا اجتماعی ضمیر جنگ کی نفسیات سے نکل آیا ہے۔ جنگ سے نفرت اور امن سے محبت کا چلن ہے۔ انسان دوسرے انسانوں کے اور اقوام دوسری قوموں کے حق خود ارادی کو تسلیم کرنے لگی ہیں۔ خوف و دہشت کے مظاہر عظمت کے بجائے ذلت کی علامت قرار پا گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امریکی قیادت کو اپنی ظالمانہ کارروائیوں کے لیے بھی دہشت گردی، کیمیائی ہتھیار اور آمریت جیسے مقدمات کا سہارا لینا پڑتا ہے اور اس کے باوجود امریکہ سمیت پوری دنیا، بلا استثناے قوم و مذہب سراپا احتجاج ہے۔ پھر میڈیا کی عظیم وسعت نے دنیا کے ہر شخص تک رسائی کا دروازہ کھول دیا ہے۔ اس صورت حال میں اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ اسلام کی دعوت کے لیے میدان بالکل صاف ہے اور یہ آج جس قدر

موثر ہو سکتی ہے، گزشتہ زمانے میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ اس وقت ہمارے لیے واحد لائحۂ عمل یہ ہے کہ جب تک ہم مادی اعتبار سے ضروری قوت بہم نہیں پہنچا لیتے، اس وقت تک اپنی تمام تر توانائیاں فکری قوت کے میدان میں بروئے کار لائیں۔ یہی ہماری فتح یابی کا میدان ہے۔ ایک ایسا میدان جس میں شکست کا کوئی تصور نہیں ہے۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ النساء

(۱۲)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

وَاعْبُدُوا اللّٰهَ، وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا، وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا، وَّبِذِي الْقُرْبٰى
وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ، وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ

اور تم سب اللہ کی بندگی کرو اور اُس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھیراؤ۔[۸۸] والدین کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو[۸۹] اور قرابت مندوں[۹۰]، یتیموں، مسکینوں[۹۱] اور پڑوسی رشتہ داروں، اجنبی ہم سایوں اور ہم نشینوں کے

---

[۸۸] یہ اخلاق کے فضائل و رذائل کا بیان ہے۔ اس کی ابتدا قرآن میں بعض دوسرے مقامات پر بھی اللہ کی عبادت کرتے رہنے کی ہدایت سے ہوئی ہے۔ یہ عبادت اللہ کا حق ہے اور خالق و مالک اور جہانوں کا پروردگار ہونے کی وجہ سے اسی کا حق سب سے بڑا ہے۔ اس کی حقیقت خضوع اور تذلل ہے جس کا اولین ظہور پرستش کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر انسان کے عملی وجود کی رعایت سے یہی پرستش اطاعت کو شامل ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کے مظاہر تسبیح و تحمید، دعا و مناجات، رکوع و سجود، نذر و نیاز، قربانی اور اعتکاف ہیں۔ دوسری صورت میں آدمی کسی کو مستقل بالذات شارع و حاکم سمجھ کر اس کے لیے تحلیل و تحریم اور امر و نہی کے اختیارات مانتا اور اس کے حکم پر سر تسلیم خم کرتا ہے۔ اللہ، پروردگار عالم کا فیصلہ ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی اس کے سوا کسی اور کے لیے نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ساتھ ہی تاکید کر دی ہے کہ خدا کی عبادت میں کسی کو شریک نہ ٹھیرایا جائے۔ یہ تنہا خدا کا حق ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو شریک کیا جائے تو

بِـالْـجَنْبِ، وَابْنِ السَّبِيْلِ، وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ، اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ

ساتھ بھی حسن سلوک سے پیش آؤ۔ (اِسی طرح) مسافروں اور لونڈی غلاموں کے ساتھ جو تمھارے قبضے میں ہوں[92]۔ اللہ اُن لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو اتراتے اور اپنی بڑائی پر فخر کرتے ہیں[93]، جو خود بھی بخل

یہ باطل ہوکر رہ جاتی ہے۔

[۸۹] اصل میں 'وبالوالدین احسانا' کے الفاظ آئے ہیں۔ ان میں 'ب' اس بات پر دلیل ہے کہ 'احسانا' یہاں 'بر' کے مفہوم پر متضمن ہے۔ یعنی یہ حسن سلوک اداے حقوق کے ساتھ ہونا چاہیے۔ اس کی تعلیم تمام الہامی صحائف میں دی گئی ہے۔ قرآن مجید نے یہاں اور اس کے علاوہ بنی اسرائیل (۱۷) کی آیت ۲۳، عنکبوت (۲۹) کی آیت ۸، لقمان (۳۱) کی آیات ۱۴-۱۵ اور احقاف (۴۶) کی آیت ۱۵ میں یہی تلقین فرمائی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ انسانوں میں سب سے مقدم حق والدین کا ہے۔ چنانچہ اللہ کی عبادت کے بعد سب سے پہلے اسی کو ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے والدین ہی اس کے وجود میں آنے اور پرورش پانے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ لقمان اور احقاف میں یہ حکم جس طرح بیان ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں بھی ماں کا حق زیادہ ہے۔ بچے کی پرورش کے معاملے میں باپ کی شفقت بھی کم نہیں ہوتی، لیکن حمل، ولادت اور رضاعت کے مختلف مراحل میں جو مشقت بچے کی ماں اٹھاتی ہے، اس میں یقیناً اس کا کوئی شریک وسہیم نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی بنا پر ماں کا حق باپ کے مقابلے میں تین درجے زیادہ قرار دیا ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

[۹۰] اس سے واضح ہے کہ والدین کے علاوہ جو تعلقات اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں، ان میں پہلا حق اعزہ و اقربا کا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن سے حسن سلوک کو صلۂ رحمی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انسانوں کے مابین وجہ تعلق ہم عمری بھی ہوسکتی ہے، ہم درسی، ہم سایگی، ہم نشینی، ہم مذاقی، ہم پیشگی اور ہم وطنی بھی، لیکن ان تمام تعلقات میں سب سے بڑھ کر وہی تعلق ہے جو رحم مادر کے اشتراک سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ خالق فطرت کی باندھی ہوئی گرہ ہے جسے توڑنا انسان کے لیے کسی طرح زیبا نہیں ہے، لہٰذا اس کے حقوق کی نگہداشت بھی سب سے مقدم ہے۔

[۹۱] اعزہ واقربا کے بعد یہ یتامیٰ ومساکین کو اس حکم میں شامل کیا گیا ہے۔ اس سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ گویا یہ بھی قرابت مندوں ہی کے زمرے میں ہیں، لہٰذا ہر مسلمان کو انھیں اسی نگاہ سے دیکھنا چاہیے اور اسی جذبے سے ان کی خدمت اور سرپرستی کرنی چاہیے۔

[۹۲] تمدن کی تبدیلی کے باوجود مسافر تو اب بھی کسی نہ کسی صورت میں ضرورت مند ہو جاتے ہیں، لیکن غلامی

مُخْتَالًا فَخُوْرًا ﴿۳۶﴾ الَّذِيْنَ يَبْخَلُوْنَ وَيَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ، وَيَكْتُمُوْنَ مَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ، وَاَعْتَدْنَا لِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابًا مُّهِيْنًا ﴿۳۷﴾ وَالَّذِيْنَ

کرتے اور دوسروں کو بھی اسی کا مشورہ دیتے ہیں اور اللہ نے اپنے فضل میں سے جو کچھ اُنھیں دیا ہے، اُسے چھپاتے ہیں[۹۴]۔ ایسے ناشکروں کے لیے ہم نے ذلیل کر دینے والا عذاب تیار کر رکھا ہے ــــــ جو

اس زمانے میں ختم ہو چکی ہے۔ اسلام نے جو اقدامات اسے ختم کرنے کے لیے کیے، ان کی تفصیلات ہم اپنی کتاب ''میزان'' میں ''قانون معاشرت'' کے زیر عنوان بیان کر چکے ہیں۔ پڑوسی کے بارے میں، البتہ قرآن کا تصور مذہب و اخلاق کی تاریخ میں ایک بالکل ہی منفرد تصور ہے۔ عام طور پر تو لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ پڑوسی وہ ہے جس کا مکان آپ کے مکان سے ملا ہوا یا اس کے قریب ہے، لیکن قرآن نے اس آیت میں بتایا ہے کہ پڑوسی تین قسم کا ہوتا ہے:

ایک وہ جو پڑوسی بھی ہے اور قرابت مند بھی۔ اسے 'الجار ذی القربی' سے تعبیر کیا ہے اور اس کا ذکر سب سے پہلے ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے پڑوسیوں کے مقابلے میں یہ حسن سلوک کا زیادہ حق دار ہے۔

دوسرا وہ جو قرابت مند تو نہیں، لیکن پڑوسی ہے۔ اس کے لیے 'الجار الجنب'، یعنی اجنبی پڑوسی کے الفاظ آئے ہیں۔ یہ اجنبیت رشتہ و قرابت کے لحاظ سے بھی ہو سکتی ہے اور دین و مذہب میں اختلاف کے باعث بھی ہو سکتی ہے۔ قرابت مند پڑوسی کے بعد اسی کا درجہ ہے۔

تیسرا وہ جو سفر و حضر میں کسی جگہ آدمی کا ساتھی یا ہم نشین بن گیا ہے۔ قرآن نے اسے 'الصاحب بالجنب' سے تعبیر کیا ہے اور اس کے لیے اسی طرح حسن سلوک کی ہدایت فرمائی ہے جس طرح دوسرے پڑوسیوں کے لیے فرمائی ہے۔

[۹۳] اداے حقوق اور احسان کی تاکید کے بعد یہ اس کے منافی ذہنیت کا بیان ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں کو خود اپنی قابلیت اور اپنی تدبیر و حکمت کا کرشمہ سمجھنے لگتے ہیں، ان کے اندر تواضع اور شکرگزاری کے جذبے کے بجائے اترانے اور اپنی بڑائی پر فخر کرنے کی ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے۔

[۹۴] یہ اترانے اور بڑائی مارنے والوں کی چند مزید خصوصیات بیان ہوئی ہیں۔ استاذ امام امین احسن اصلاحی نے ان کی وضاحت فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

یُنۡفِقُوۡنَ اَمۡوَالَھُمۡ رِئَآءَ النَّاسِ، وَلَا یُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ، وَمَنۡ یَّکُنِ الشَّیۡطٰنُ لَہٗ قَرِیۡنًا، فَسَآءَ قَرِیۡنًا ﴿۳۸﴾ وَمَاذَا عَلَیۡھِمۡ، لَوۡ اٰمَنُوۡا بِاللّٰہِ وَالۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ، وَاَنۡفَقُوۡا مِمَّا رَزَقَھُمُ اللّٰہُ، وَکَانَ اللّٰہُ بِھِمۡ عَلِیۡمًا ﴿۳۹﴾ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظۡلِمُ

اپنا مال لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور نہ اللہ کو مانتے ہیں اور نہ قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہیں۔ (اِن کا ساتھی شیطان ہے) اور حقیقت یہ ہے کہ جس کا ساتھی شیطان بن جائے تو وہ بہت ہی برا ساتھی ہے۔ اِن کا کیا نقصان تھا، اگر یہ اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان لاتے اور اللہ نے جو کچھ اِنھیں بخشا ہے، اُس میں سے خرچ کرتے اور (حقیقت یہ ہے کہ) اللہ اِن سے خوب باخبر

''پہلی یہ کہ یہ خود بھی بخیل ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی بخل کا مشورہ دیتے ہیں۔ ''بخیل'' اس شخص کو کہتے ہیں جو دوسروں کے حقوق ادا کرنے میں تنگ دل ہو۔ جو شخص دوسروں کے حقوق فیاضی اور کشادہ دلی کے ساتھ ادا کرتا ہے، لیکن خود اپنی ذات کے معاملے میں احتیاط و تنگی برتتا ہے، اس کو بخیل نہیں کہتے۔ بخالت کا بڑا سبب یہ ہوتا ہے کہ آدمی اپنے مال و اسباب کو خدا کی دین سمجھنے کے بجائے خود اپنی تدبیر و قابلیت کا کرشمہ سمجھنے لگتا ہے۔ اس وجہ سے اس کے اندر تواضع اور شکر گزاری کا وہ جذبہ ہی مردہ ہو جاتا ہے جو فیاضی اور جود و کرم کا اصل محرک ہے۔

بخیل آدمی دوسروں کو بھی بخالت کا مشورہ دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دوسروں کی فیاضی سے خود اس کی بخالت کا راز فاش ہوتا ہے۔ اپنے اس عیب پر پردہ ڈالے رکھنے کے لیے اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ جس طرح وہ دوسروں کے حقوق دبائے بیٹھا ہے، اسی طرح دوسرے بھی بیٹھے رہیں کہ نہ کوئی ناک والا ہوگا، نہ اس کو نکو بننا پڑے گا۔ قاعدہ ہے کہ جو آدمی بزدل ہوتا ہے، وہ دوسروں کو بھی بزدلی ہی کا درس دیتا ہے تاکہ خود اس کی بزدلی کا بھانڈا نہ پھوٹے۔

دوسری یہ کہ یہ اللہ کے اس فضل کو چھپاتے ہیں جو اللہ نے ان کو دے رکھا ہے ـــــ یہ بخیل مال داروں کے ایک نہایت مخفی نفسیاتی پہلو کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے۔ بخیل مال داروں کی خواہش ایک طرف تو یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص پر ان کی ریاست و امارت کی دھونس جمی رہے، دوسری طرف یہ کوشش بھی وہ کرتے رہتے ہیں کہ کوئی شخص اداے حقوق کے معاملے میں ان کو کوئی ملامت نہ کر سکے۔ چنانچہ یہ ہر ملنے جلنے والے اور ہر طالب وسائل کے سامنے اپنے وسیع اخراجات، کاروبار میں نقصانات، اپنی پھیلی ہوئی ذمہ داریوں اور طالبوں اور سائلوں کی کثرت کا دکھڑا روتے رہتے ہیں تاکہ لوگ یہ سمجھیں کہ ہے تو یہ شخص غنیِ دریا دل، لیکن بے چارہ کیا کرے، بڑی بھاری ذمہ داریوں کے بوجھ تلے

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ، وَاِنْ تَكُ حَسَنَةً يُّضٰعِفْهَا، وَيُؤْتِ مِنْ لَّدُنْهُ اَجْرًا عَظِيْمًا ﴿۴۰﴾
فَكَيْفَ اِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيْدٍ، وَجِئْنَا بِكَ عَلٰى هٰٓؤُلَآءِ
شَهِيْدًا ﴿۴۱﴾ يَوْمَئِذٍ يَّوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا، وَعَصَوُا الرَّسُوْلَ، لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ
الْاَرْضُ، وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا ﴿۴۲﴾
يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا، لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى، حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا

ہے[95]۔ اللہ کسی کی ذرہ برابر حق تلفی نہ کرے گا اور کسی کی ایک نیکی ہو گی تو اُسے کئی گنا بڑھائے گا اور (اِس کے ساتھ) خاص اپنے پاس سے اُس کو بہت بڑا اجر عطا فرمائے گا۔ ۳۶-۴۰

اُس دن یہ کیا کریں گے، جب ہم ہر امت میں سے ایک گواہ لائیں گے اور اِن لوگوں پر، (اے پیغمبر) تمھیں گواہ بنا کر کھڑا کریں گے۔ اُس دن وہ لوگ جو (اتمام حجت کے باوجود) منکر ہوئے اور جنھوں نے رسول کی نافرمانی کی ہے، تمنا کریں گے کہ کاش، زمین اُن پر اُن کے سمیت برابر کر دی جائے اور وہاں وہ اپنی کوئی بات بھی اللہ سے چھپا نہ سکیں گے[96]۔ ۴۱-۴۲

ایمان والو، (خدا کی بندگی کا جو حکم تمھیں اوپر دیا گیا ہے، اُس کا سب سے بڑا مظہر نماز ہے، اِس

دبا ہوا ہے۔ اس وجہ سے ہزاروں لاکھوں کی آمدنی رکھنے کے باوجود اس کے پاس بچتا بچاتا کچھ بھی نہیں ہے۔''

(تدبر قرآن ۲/۲۹۹)

[۹۵] یہ اظہار افسوس کا اسلوب ہے جو ان بخل کرنے والوں کو ان کی بدقسمتی پر توجہ دلانے کے لیے اختیار کیا گیا ہے۔

[۹۶] اس گواہی کی پوری حقیقت سیدنا مسیح علیہ السلام کی اس گواہی سے واضح ہوتی ہے جس کا ذکر سورۂ مائدہ کے آخر میں ہوا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ ایک عظیم شرف کا بیان ہے، لیکن غور کیجیے تو اس کے ساتھ یہ آپ کے لیے ایک عظیم ذمہ داری کا بیان بھی ہے۔ چنانچہ روایتوں میں آتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن سناتے ہوئے یہ آیت پڑھی تو آپ شدت تاثر سے آب دیدہ ہو گئے۔

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

تَقُوْلُوْنَ، وَلَا جُنُباً، اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ، حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا، وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰٓی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ، اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ، اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ، فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا، فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ، اِنَّ اللّٰهَ کَانَ عَفُوًّا غَفُوْرًا ﴿۴۳﴾

لیے) تم نشے میں ہو تو نماز کی جگہ کے قریب نہ جاؤ[97]، یہاں تک کہ جو کچھ کہہ رہے ہو، اُسے سمجھنے لگو اور اِسی طرح جنابت کی حالت میں بھی، جب تک غسل نہ کرلو، الّا یہ کہ صرف گزر جانا پیش نظر ہو۔ اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی رفع حاجت کر کے آئے[98] یا تم نے عورتوں سے مباشرت کی ہو، پھر پانی نہ ملے تو کوئی پاک جگہ دیکھو اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کا مسح کرلو۔ (اللہ نے تمھارے ساتھ یہ رعایت فرمائی ہے)، اس لیے کہ اللہ درگزر کرنے والا اور بخشش فرمانے والا ہے[99]۔ ۴۳

---

[۹۷] اصل میں 'لا تقربوا الصلٰوۃ' کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کے ساتھ دو قرینے موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں 'صلٰوۃ' کا لفظ موضع صلٰوۃ، یعنی مسجد پر بھی مشتمل ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''...ایک تو یہ کہ فرمایا نشے اور جنابت کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ پھٹکو۔ ظاہر ہے کہ اگر صلٰوۃ سے مراد مجرد نماز ہوتی تو اس کے لیے 'نماز نہ پڑھو' کہہ دینا کافی تھا۔ 'لَا تَقْرَبُوْا' کے الفاظ سے اس مطلب کو ادا کرنے کا کوئی خاص فائدہ سمجھ میں نہیں آیا۔ دوسرا یہ کہ اس کے ساتھ 'اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ' کا استثنا بھی ہے۔ یعنی اگر نماز کی جگہ سے مجرد گزر جانا مدنظر ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔ یہ گزر جانا، نماز کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا، بلکہ اس کی واضح مناسبت ہو سکتی ہے تو موضع نماز ہی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی عدم مناسبت سے بچنے کے لیے 'عَابِرِیْ سَبِیْلٍ' سے مراد حالت سفر کو لیا ہے، لیکن یہ محض تکلف ہے۔ اول تو سفر کے لیے یہ تعبیر بالکل اجنبی ہے، دوسرے یہ کہ حالت سفر کے لیے جو رخصت ہے، وہ اسی آیت میں 'اَوْ عَلٰی سَفَرٍ' کے الفاظ سے مستقلاً بیان ہوئی ہے۔ پھر یہاں اس کے ذکر کی کیا ضرورت تھی۔'' (تدبر قرآن ۲/ ۳۰۲)

[۹۸] اصل الفاظ ہیں: 'او جاء احد منکم من الغائط'۔ لفظ 'غائط' عربی زبان میں نشیبی زمین کے لیے آتا ہے۔ یہاں یہ رفع حاجت سے کنایہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دیہاتی زندگی میں لوگ اس مقصد کے لیے بالعموم نشیبی زمینوں ہی میں جاتے ہیں۔

[۹۹] اوپر جس طرح عبادت اور احسان و انفاق کو باطل کر دینے والی چیزوں، شرک اور ریا وغیرہ کا ذکر فرمایا تھا، اسی طرح سلسلۂ بیان کے آخر میں اب یہ عبادت الٰہی کے سب سے بڑے مظہر نماز کے مفسدات بیان کیے ہیں۔ آیت پر غور کیجیے تو صاف واضح ہوتا ہے کہ نشے اور جنابت کو اس میں یکساں مفسد نماز قرار دیا گیا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں حالتیں نجاست کی ہیں۔ بس اتنا فرق ہے کہ نشہ عقل کی نجاست ہے اور جنابت جسم کی۔ ہر شخص جانتا ہے کہ شراب جس طرح عقل کو معطل کر دیتی ہے، اسی طرح جنابت کا انقباض بھی اس انشراح اور حضور قلب کو ختم کر دیتا ہے جو نماز کے لیے مطلوب ہے۔ اس میں اتنی رخصت، البتہ اللہ تعالیٰ نے رکھ دی ہے کہ اس حالت میں کوئی شخص اگر کسی ضرورت کے باعث مسجد کے اندر سے محض گزرنا چاہے تو گزر سکتا ہے۔ فرمایا ہے کہ جنابت کی اس حالت کے بعد غسل ضروری ہے، اس کے بغیر نماز نہیں پڑھی جا سکتی۔ اس غسل کے لیے آیت میں 'تغتسلوا' کا لفظ آیا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اسے پورے اہتمام کے ساتھ کیا جائے۔ تاہم اس کے ساتھ اجازت دی ہے کہ سفر، مرض یا پانی کی نایابی کی صورت میں وضو اور غسل، دونوں مشکل ہو جائیں تو آدمی تیمّم کر سکتا ہے۔ اس کا طریقہ اس آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ کوئی پاک جگہ دیکھ کر اس سے چہرے اور ہاتھوں کا مسح کر لیا جائے۔ نیز صراحت فرمائی ہے کہ تیمّم ہر قسم کی نجاست میں کفایت کرتا ہے۔ وضو کے نواقض میں سے کوئی چیز پیش آ جائے تو اس کے بعد بھی کیا جا سکتا ہے اور مباشرت کے بعد غسل جنابت کی جگہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

> ''...مرض میں وضو یا غسل سے ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے، اس وجہ سے یہ رعایت ہوئی ہے۔ اسی طرح سفر میں مختلف حالتیں ایسی پیش آ سکتی ہیں کہ آدمی کو تیمّم ہی پر قناعت کرنی پڑے۔ مثلاً یہ کہ پانی نایاب تو نہ ہو، لیکن کمیاب ہو۔ اندیشہ ہو کہ اگر غسل وغیرہ کے کام میں لایا گیا تو پینے کے لیے پانی تھڑ جائے گا یا یہ ڈر ہو کہ اگر نہانے کے اہتمام میں لگے تو قافلے کے ساتھیوں سے بچھڑ جائیں گے، یا ریل اور جہاز کا ایسا سفر ہو کہ غسل کرنا شدید زحمت کا باعث ہو۔''
> (تدبر قرآن ۲/ ۳۰۳)

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ تیمّم سے بظاہر کوئی پاکیزگی تو حاصل نہیں ہوتی، لیکن اصل طریقۂ طہارت کی یادداشت ذہن میں قائم رکھنے کے پہلو سے اس کی بڑی اہمیت ہے۔ شریعت میں یہ چیز بالعموم ملحوظ رکھی گئی ہے کہ جب اصلی صورت میں کسی حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو شبہی صورت میں اس کی یادگار باقی رکھی جائے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حالات معمول پر آتے ہی طبیعت اصلی صورت کی طرف پلٹنے کے لیے آمادہ ہو جاتی ہے۔

[باقی]

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

معز امجد

انصار کی خواتین سے بیعت لینے کے بارے میں ایک روایت

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

روایت کا مضمون

احمد بن حنبل، رقم ۲۷۱۷۷ کے مطابق روایت ہے کہ

عن سلمى بنت قيس و كانت إحدى خالات رسول الله صلى الله عليه و سلم قد صلت معه القبلتين و كانت إحدى نساء بنى عدى بن النجار قالت: جئت رسول الله صلى الله عليه و سلم فبايعته فى نسوة من الأنصار فلما شرط علينا ان لا نشرك بالله شيئا و لا نسرق و لا نزنى و لا نقتل أولادنا و لا نأتى ببهتان نفتريه بين أيدينا و أرجلنا و لا نعصيه فى معروف قال: قال: و لا تغششن أزواجكن قالت فبايعناه.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خالہ سلمی بنت قیس جن کا تعلق بنوعدی بن نجار سے تھا اور جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دونوں قبلوں کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ چکی تھیں، وہ روایت کرتی ہیں: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئی اور انصار کی عورتوں کے ساتھ مل کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے یہ عہد لیا کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں

گی؛ چوری نہیں کریں گی؛ نہ ہم زنا کریں گی اور نہ اپنی اولاد کو قتل کریں گی اور ہم کسی پر بہتان نہیں لگائیں گی اور ہم معروف میں ان کی نافرمانی نہیں کریں گی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ تم اپنے شوہروں کی دولت بے جا نہیں اڑاؤ گی تو سلمی بنت قیس کہتی ہیں کہ ہم نے اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کر لی۔

روایت پر تبصرہ

یہ روایت بعض اختلافات کے ساتھ احمد بن حنبل، رقم ۲۷۱۵۴ اور ابویعلیٰ، رقم ۷۰۷۰ میں بھی روایت ہوئی ہے۔ یہ تمام روایات کم و بیش ایک ہی سند سے نقل ہوئی ہیں اور اس سند میں محمد بن اسحاق بن یاسر شامل ہے جس کے بارے میں نسائی اور دار قطنی سمیت بعض اہل علم کی رائے ہے کہ وہ ضعیف ہے۔[1]

نتیجۂ بحث

اس روایت کی سند کے بارے میں چونکہ اہل علم کی منفی آرا موجود ہیں، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی نسبت درست نہ سمجھی جائے۔

تخریج: محمد اسلم نجمی

کوکب شہزاد

ترجمہ و ترتیب: اظہار احمد

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے: الضعفاء الکبیر ۲۳/۴، تذکرۃ الحفاظ ۱۷۳/۱، طبقات المدلسین ۵۱/۱۔

ایمانیات

(۱۶)

(گزشتہ سے پیوستہ)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

کتابوں پر ایمان

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا، اٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَ رَسُوْلِہٖ، وَالْکِتٰبِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِہٖ، وَالْکِتٰبِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ، وَمَنْ یَّکْفُرْ بِاللّٰہِ وَ مَلٰٓئِکَتِہٖ، وَ کُتُبِہٖ وَ رُسُلِہٖ، وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ، فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا بَعِیْدًا. (النساء۴: ۱۳۶)

''ایمان والو، اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ، اور اس کتاب پر ایمان لاؤ جو اس نے اپنے رسول پر نازل کی ہے اور اُس کتاب پر بھی جو اُس نے پہلے نازل کی اور (یاد رکھو کہ) جو اللہ اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں اور قیامت کے دن کے منکر ہوں گے، وہ بہت دور کی گمراہی میں جا پڑے۔''

انسان کی ہدایت کے لیے جس طرح نبی بھیجے گئے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ اپنی کتابیں بھی نازل کی ہیں۔ یہ کتابیں اس لیے نازل کی گئیں کہ خدا کی ہدایت لکھی ہوئی اور خود اس کے الفاظ میں لوگوں کے پاس موجود رہے تاکہ حق و باطل کے لیے یہ میزان قرار پائے، لوگ اس کے ذریعے سے اپنے اختلافات کا فیصلہ کر سکیں اور اس طرح دین کے معاملے میں ٹھیک انصاف پر قائم ہو جائیں۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَاَنۡـزَلَ مَعَهُمُ الۡكِتٰبَ بِالۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ النَّاسِ فِيۡمَا اخۡتَلَفُوۡا فِيۡهِ. (البقرہ۲:۲۱۳)

''اور اِن (نبیوں) کے ساتھ قول فیصل کی صورت میں اپنی کتاب نازل کی تا کہ لوگوں کے درمیان وہ اُن کے اختلافات کا فیصلہ کر دے۔''

وَاَنۡزَلۡـنَا مَعَهُمُ الۡكِتٰبَ وَالۡمِيۡزَانَ لِيَقُوۡمَ النَّاسُ بِالۡقِسۡطِ. (الحدید۵۷:۲۵)

''اور اِن (رسولوں) کے ساتھ ہم نے اپنی کتاب، یعنی (حق و باطل کے لیے) میزان نازل کی تا کہ (اِس کے ذریعے سے) لوگ (دین کے معاملے میں) ٹھیک انصاف پر قائم ہوں۔''

اس وقت جو مجموعۂ صحائف بائیبل کے نام سے موجود ہے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتابیں کسی نہ کسی صورت میں تمام پیغمبروں کو دی گئیں۔ قرآن جس طرح تورات وانجیل کا ذکر کرتا ہے، اسی طرح صحف ابراہیم کا ذکر بھی کرتا ہے[۹]۔ اس کی تائید بقرہ وحدید کی ان آیتوں سے بھی ہوتی ہے جو اوپر نقل ہوئی ہیں۔ یہ سب کتابیں خدا کی کتابیں ہیں۔ چنانچہ بغیر کسی تفریق کے قرآن بالاجمال ان پر ایمان کا مطالبہ کرتا ہے۔ ان میں سے چار کتابیں، البتہ غیر معمولی اہمیت کی حامل ہیں، تورات، زبور، انجیل اور قرآن۔ ان کا تعارف درج ذیل ہے:

تورات

یہ موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی۔ اسے بالعموم ان پانچ صحیفوں پر مشتمل سمجھا جاتا ہے جو بائیبل کی ابتدا میں درج ہیں اور جنھیں خمسۂ موسوی (Pentateuch) کہتے ہیں۔ یعنی پیدایش، خروج، احبار، گنتی اور تثنیہ۔ ان صحیفوں کا تدبر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ پہلے چار صحیفوں میں یہ تاریخی بیانات کے ساتھ اپنے نزول کی ترتیب سے نقل ہوئی ہے اور تثنیہ میں اسے بالکل اسی طرح ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر دیا گیا ہے، جس طرح قرآن کو مرتب کیا گیا ہے۔ اپنی موجودہ صورت میں غالباً یہ پانچویں صدی قبل مسیح میں کسی وقت مرتب کی گئی۔ تاہم سیدنا مسیح علیہ السلام نے جس طرح اس کا ذکر کیا ہے، اس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کی تصویب بھی اس کو کسی حد تک حاصل ہے۔ اس کا عبرانی متن جو اس وقت مخطوطات اور مطبوعات کی شکل میں موجود ہے، ماثوری متن (Massoretic Text) کہلاتا ہے۔ یہ بات عام طور پر مانی جاتی ہے کہ اس متن کے علاوہ قدیم زمانے میں اور بھی روایتیں تھیں اور ان میں بعض مقامات پر اہم اختلافات بھی تھے۔ سامری تورات اور بالخصوص یونانی سبعین

۹؎ الاعلیٰ ۸۷: ۱۹۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

(Septuagint) سے جو قدیم ترین روایت ہے، ان اختلافات کا ثبوت ملتا ہے۔

انبیا علیہم السلام کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کی جو ہدایت بنی آدم کو ملی ہے، اس کے دو حصے ہیں: ایک قانون، دوسرے حکمت۔ تورات میں زیادہ تر قانون بیان ہوا ہے اور اس کا نام بھی اسی رعایت سے رکھا گیا ہے۔ قرآن اسے 'هُدًى لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ'[80] (بنی اسرائیل کے لیے ہدایت) اور 'تَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ'[81] (ہر چیز کی تفصیل) کہتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ اس میں اللہ کا حکم ہے[82]، ہدایت اور روشنی ہے[83]، لوگوں کے لیے رحمت ہے[84]۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ اس میں یہود کی تحریفات کا ذکر کرتا ہے[85]، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کی جو روایت (version) زمانۂ رسالت کے یہود و نصاریٰ کے پاس تھی، قرآن فی الجملہ اس کی تصدیق کرتا ہے۔

زبور

یہ اس کتاب کا نام ہے جو داؤد علیہ السلام پر نازل ہوئی۔ اپنے مضمون کے لحاظ سے یہ نغمات الٰہی کا مجموعہ ہے جنھیں مزامیر کہا جاتا ہے۔ بائیبل کے مجموعۂ صحائف میں زبور کے نام سے جو کتاب اس وقت شامل ہے، اس میں ۵ دیوان اور ۱۵۰ مزامیر ہیں۔ دوسرے لوگوں کے مزامیر بھی اگرچہ اس میں خلط ملط ہو گئے ہیں، مگر جن مزامیر پر صراحت کی گئی ہے کہ داؤد علیہ السلام کے ہیں، ان میں الہامی کلام کی شان ہر صاحب ذوق محسوس کر سکتا ہے۔ انجیل کی طرح یہ بھی ایک صحیفۂ حکمت ہے اور خدا کی نازل کردہ ایک کتاب کی حیثیت سے قرآن اس کی تصدیق کرتا ہے۔

انجیل

یہ مسیح علیہ السلام پر نازل ہوئی۔ ان کی بعثت کے مقاصد میں سے ایک بڑا مقصد آخری نبوت کی بشارت تھی۔ انجیل کے معنی بشارت کے ہیں اور یہ نام اسی رعایت سے رکھا گیا ہے۔ الہامی کتابوں کے عام طریقے کے مطابق یہ

۸۰؎ بنی اسرائیل ۱۷: ۲۔

۸۱؎ الانعام ۶: ۱۵۴۔

۸۲؎ المائدہ ۵: ۴۳۔

۸۳؎ المائدہ ۵: ۴۴۔

۸۴؎ الاعراف ۷: ۱۵۴۔

۸۵؎ المائدہ ۵: ۱۳۔

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

بھی دعوت وانذار کی ضرورتوں کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہی۔ اس سے پہلے کہ اسے ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر کے محفوظ کیا جاتا، سیدنا مسیح علیہ السلام کو ان کی قوم کی سرکشی کے باعث دنیا سے اٹھا لیا گیا۔ لہٰذا یہ کوئی مرتب کتاب نہیں، بلکہ منتشر خطبات تھے جو زبانی روایتوں اور تحریری یادداشتوں کے ذریعے سے لوگوں تک پہنچے۔ مسیح علیہ السلام کی سیرت پر ایک مدت کے بعد بعض لوگوں نے رسائل لکھنا شروع کیے تو ان میں یہ خطبات حسب موقع درج کر دیے گئے۔ یہی رسائل ہیں جنھیں اب انجیل کہا جاتا ہے۔ مسیحیت کے ابتدائی زمانے میں یہ اناجیل بڑی تعداد میں موجود تھیں۔ ۳۸۲ء میں پوپ دماسس (Damasus) کے ماتحت ایک مجلس میں کلیسا کے مذہبی پیشواؤں نے ان میں سے چار منتخب کر کے باقی ترک کر دیں اور انھیں غیر موثق (Apocryphal) قرار دے دیا۔ بائیبل کے مجموعۂ صحائف میں یہ متی، مرقس، لوقا اور یوحنا کی اناجیل کے نام سے شامل ہیں۔ یہ ابتدا ہی سے یونانی زبان میں لکھی گئی تھیں، جبکہ مسیح علیہ السلام کی زبان آرامی (Aramaic) تھی اور انھوں نے اپنے مواعظ اسی زبان میں ارشاد فرمائے تھے۔ ان کے لکھنے والے بھی مسیح علیہ السلام کے بعد ان کے مذہب میں داخل ہوئے، لہٰذا ان میں سے کوئی انجیل بھی ۷۰ء سے پہلے کی لکھی ہوئی نہیں ہے، اور انجیل یوحنا تو مسیح علیہ السلام کے ایک صدی بعد غالباً ایشیاے کوچک کے شہر افسس میں کسی وقت لکھی گئی ہے۔ اس کے باوجود سیدنا مسیح کے جو خطبات، ارشادات اور تمثیلیں ان میں درج ہیں، ان کی الہامی شان ایسی نمایاں ہے کہ الہامی لٹریچر کے اسالیب سے واقف کوئی شخص ان کا انکار نہیں کر سکتا۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن جس انجیل پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے، اس کا ایک بڑا حصہ سیرت کی ان کتابوں میں محفوظ ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

قرآن

یہ خدا کے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ یہ میزان اور فرقان ہے[86] اور پہلی کتابوں کے لیے اس کی حیثیت ایک 'مھیمن' کی ہے۔ یہ 'ھیمن فلان علی کذا' سے بنا ہوا اسم صفت ہے جو محافظ اور نگران کے معنی میں آتا ہے۔ مدعا یہ ہے کہ کتاب الٰہی کا اصل قابل اعتماد نسخہ قرآن ہی ہے، لہٰذا دین کے معاملے میں ہر چیز کے ردو قبول کا فیصلہ اب اسی کی روشنی میں کیا جائے گا۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَاَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الۡکِتٰبَ بِالۡحَقِّ، مُصَدِّقًا لِّمَا بَیۡنَ یَدَیۡہِ مِنَ الۡکِتٰبِ، وَمُھَیۡمِناً عَلَیۡہِ،

''اور (اے پیغمبر)، ہم نے یہ کتاب تمھاری طرف حق کے ساتھ اتاری ہے، اس کتاب کی تصدیق میں جو

۸۶؎ الشوریٰ ۴۲: ۱۷۔ الفرقان ۲۵: ۱۔

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ، وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ هُمْ عَمَّا جَآءَ كَ مِنَ الْحَقِّ. (المائدہ ۵: ۴۸)

اس سے پہلے موجود ہے اور اس کے لیے مہیمن بنا کر، اِس لیے تم ان کے درمیان اُس ہدایت کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے نازل کی ہے اور اس حق کو چھوڑ کر جو تمھارے پاس آ چکا ہے، ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرو۔''

اس کی ۱۱۴ سورتیں ہیں جن میں سے زیادہ تر اپنے مضمون کے لحاظ سے توام ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مراحل دعوت کی ترتیب سے انھیں سات ابواب میں ترتیب دیا گیا ہے۔ اس کی زبان عربی ہے اور اسے جبریل امین نے اللہ کے حکم سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر نازل کیا ہے۔ آپ نے اسے اپنی قوم کے سامنے پیش کیا اور اس سے آگے یہ مسلمانوں کے اجماع اور قولی وتحریری تواتر سے منتقل ہوا ہے۔ چنانچہ دنیا کے الہامی لٹریچر میں اب تنہا یہی کتاب ہے جس کے بارے میں یہ بات پورے یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ یہ جس طرح دی گئی، بغیر کسی ادنیٰ تغیر کے بالکل اسی طرح، اسی زبان میں اور اسی ترتیب کے ساتھ اس وقت ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کا یہ تواتر خود ایک معجزہ ہے، اس لیے کہ یہ دنیا کی واحد کتاب ہے جس کو اس وقت بھی ہزاروں مسلمان الحمد سے والناس تک محض حافظے کی مدد سے زبانی سنا سکتے ہیں۔ تاریخ بتاتی ہے کہ پچھلے چودہ سو سال میں اس کی روایت کا یہ سلسلہ ایک دن کے لیے بھی منقطع نہیں ہوا۔ اس سے صاف واضح ہے کہ اس کی حفاظت کا یہ اہتمام خود پروردگار عالم کی طرف سے ہوا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ. (الحجر ۱۵: ۹)

''یہ یاد دہانی ہم نے اتاری ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔''

یہی حقیقت ایک دوسرے مقام پر اس طرح بیان ہوئی ہے:

وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ. لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ. (حٰم السجدہ ۴۱: ۴۱-۴۲)

''اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ایک بلند پایہ کتاب ہے۔ اس میں باطل نہ آگے سے داخل ہو سکتا ہے نہ اس کے پیچھے سے۔ یہ ایک صاحب حکمت اور ستودہ صفات ہستی کی طرف سے نہایت اہتمام کے ساتھ اتاری گئی ہے۔''

قرآن کی حفاظت کے جن پہلووں کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے، وہ استاذ امام امین احسن اصلاحی کے الفاظ میں یہ ہیں:

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

''ایک یہ کہ قرآن کے زمانۂ نزول میں اللہ تعالیٰ نے اس امر کا خاص اہتمام فرمایا کہ قرآن کی وحی میں شیاطین کوئی مداخلت نہ کر سکیں۔ یوں تو اس نظام کائنات میں یہ مستقل اہتمام ہے کہ شیاطین ملأ اعلیٰ کی باتیں نہ سن سکیں، لیکن ...نزول قرآن کے زمانے میں یہ اہتمام خاص طور پر تھا کہ شیاطین وحی الٰہی میں کوئی مداخلت نہ کر پائیں تا کہ ان کو قرآن میں اس کے آگے سے (مِنۡ بَيۡنِ يَدَيۡهِ) کچھ گھسانے کا موقع نہ مل سکے۔

دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کام کے لیے اپنے جس فرشتے کو منتخب کیا، اس کی صفت قرآن میں 'ذِي قُوَّةٍ'، مطاع، قوی، امین اور 'عِنۡدَ ذِي الۡعَرۡشِ مَكِيۡنٍ' وارد ہوئی ہے۔ یعنی وہ فرشتہ ایسا زورآور ہے کہ ارواح خبیثہ اس کو مغلوب نہیں کر سکتیں، وہ تمام فرشتوں کا سردار ہے، وہ کوئی چیز بھول نہیں سکتا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو امانت اس کے حوالے کی جاتی ہے، وہ اس کو بالکل ٹھیک ٹھیک ادا کرتا ہے۔ مجال نہیں ہے کہ اس میں زیر زبر کا بھی فرق واقع ہو سکے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بہت مقرب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی صلاحیتوں کے اعتبار سے تمام مخلوقات سے برتر ہے ـــــ ظاہر ہے کہ یہ اہتمام بھی اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ قرآن میں اس کے منبع کی طرف سے کسی باطل کے گھسنے کا امکان باقی نہ رہے۔

تیسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس امانت کو اٹھانے کے لیے جس بشر کو منتخب فرمایا، اول تو وہ ہر پہلو سے خود خیر الخلائق تھا، ثانیاً قرآن کو یاد رکھنے اور اس کی حفاظت و ترتیب کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے تنہا اس کے اوپر نہیں ڈالی، بلکہ یہ ذمہ داری اپنے اوپر لی۔ چنانچہ سورۂ قیامہ میں فرمایا ہے: 'لَا تُحَرِّكۡ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهٖ، اِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهٗ وَقُرۡاٰنَهٗ، فَاِذَا قَرَاۡنٰهُ فَاتَّبِعۡ قُرۡاٰنَهٗ، ثُمَّ اِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهٗ'[87] (اور تم اس قرآن کو حاصل کرنے کے لیے اپنی زبان کو تیز نہ چلاؤ، ہمارے اوپر ہے اس کے جمع کرنے اور اس کے سنانے کی ذمہ داری۔ تو جب ہم اس کو سنا چکیں تو اس سنانے کی پیروی کرو، پھر ہمارے ذمہ ہے اس کی وضاحت)۔ روایات سے ثابت ہے کہ جتنا قرآن نازل ہو چکا ہوتا، اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مقرب صحابہ یاد بھی رکھتے اور ہر رمضان میں حضرت جبریل کے ساتھ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مذاکرہ بھی فرماتے رہتے تا کہ کسی سہو و نسیان کا اندیشہ نہ رہے اور یہ مذاکرہ اس ترتیب کے مطابق ہوتا جس ترتیب پر اللہ تعالیٰ نے قرآن کو مرتب کرنا پسند فرمایا۔ یہ بھی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات مبارک کے آخری رمضان میں یہ مذاکرہ دو مرتبہ فرمایا۔ پھر اسی ترتیب اور اسی قرأت کے مطابق پورا قرآن ضبط تحریر میں لایا گیا اور بعد میں خلفاے راشدین نے اسی کی نقلیں مملکت کے دوسرے شہروں میں بھجوائیں۔ یہ اہتمام پچھلے صحیفوں میں سے کسی کو بھی حاصل نہ ہو سکا۔ یہاں تک کہ تورات کے متعلق تو یہ علم بھی کسی کو نہیں ہے کہ اس کے مختلف صحیفے کس زمانے میں اور کن لوگوں کے ہاتھوں مرتب ہوئے۔

۸۷؎ القیامہ ۷۵: ۱۶-۱۹۔

چوتھا یہ کہ قرآن اپنی فصاحت الفاظ اور بلاغت معنی کے اعتبار سے معجزہ ہے جس کے سبب سے کسی غیر کا کلام اس کے ساتھ پیوند نہیں ہوسکتا۔ یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا کلام بھی، باوجودیکہ آپ اس قرآن کے لانے والے اور افصح العرب والعجم ہیں، اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ اس وجہ سے اس بات کا کوئی امکان نہیں ہے کہ کسی غیر کا کلام اس کے ساتھ مخلوط ہوسکے۔ چنانچہ جن مدعیوں نے قرآن کا جواب پیش کرنے کی جسارت کی، ان کی مزخرفات کے نمونے ادب اور تاریخ کی کتابوں میں موجود ہیں۔ آپ ان کو قرآن کے مقابل میں رکھ کر موازنہ کر لیجیے، دونوں میں گہر اور پشیز کا فرق نظر آئے گا ـــــ اس طرح گویا پیچھے سے بھی (وَمِنْ خَلْفِهِ) قرآن میں دراندازی کی راہ مسدود کر دی گئی۔

پانچواں یہ کہ قرآن کی حفاظت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی زبان کی حفاظت کا بھی قیامت تک کے لیے وعدہ فرما لیا۔ دوسرے آسمانی صحیفوں میں تو ان کی اصل زبانیں مٹ جانے کے سبب سے بے شمار تحریفیں ترجموں کی راہ سے داخل ہوگئیں جن کا سراغ اب ناممکن ہے، لیکن قرآن کی اصل زبان محفوظ ہے اور قیامت تک محفوظ رہے گی۔ اس وجہ سے ترجموں اور تفسیروں کی راہ سے اس میں کسی باطل کے گھسنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اگر اس میں کسی باطل کو گھسانے کی کوشش کی جائے گی تو اہل علم اصل پر پرکھ کر اس کو چھانٹ کر الگ کر سکتے ہیں۔'' (تدبر قرآن ۷/ ۱۱۳)

[باقی]

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ابوالبدر مولانا ارشاد الحق اثری

صحیحین میں غنائے جاریتین کی روایت

پر اہل اشراق کے اعتراضات کا جواب

[''نقطۂ نظر'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

کتب احادیث میں صحیحین اور بالخصوص صحیح بخاری کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جو شہرت دوام عطا فرمائی ہے وہ کسی اور کتاب کو حاصل نہیں۔محدثین کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیح بخاری کی تمام روایات صحیح اور تمام مسائل زندگی میں دلیل وحجت ہیں۔اس کی احادیث کو قبول عام کا شرف حاصل ہے۔البتہ معدودے چند روایات اس تلقی وقبول سے خارج ہیں جن پر بعض محدثین نے اعتراض کیا ہے۔لیکن اس کے یہ معنی قطعاً نہیں کہ وہ احادیث ضعیف یا مردود ہیں۔علامہ الوزیر الیمانی نے انھی روایات کے بارے میں صاف صاف فرمایا ہے:

اعلم ان المختلف فيه من حديثهما هو اليسير وليس ذلك اليسير ما هو مردود بطريق قطعية ولا اجماعية بل غاية ما فيه انه لم ينعقد عليه الاجماع. (الروض الباسم ۱/۷۹)

''خوب جان لو کہ بخاری ومسلم کی یہ تھوڑی سی مختلف فیہ احادیث نہ قطعی طور پر ضعیف ہیں اور نہ اجماعی طور پر، بلکہ زیادہ سے زیادہ ان کے بارے میں یہ بات ہے کہ ان کی صحت پر اجماع نہیں ہوا۔''

یعنی وہ متکلم فیہ روایات بھی صحیح ہیں، البتہ ان کی صحت پر اتفاق نہیں اور وہ تلقی بالقبول (قبول عام) کے درجہ سے

کم ہوگئی ہیں۔

بالخصوص وہ روایات جن سے شیخین نے استدلال کیا ہے اور ترجمۃ الباب میں ابتداءً انھیں ذکر کیا ہے۔ صحت کے اعتبار سے ان کا درجہ ان روایات سے فائق ہے جو متابعۃً اور شواہد میں مذکور ہیں۔ خود امام مسلم نے بھی مقدمۂ مسلم میں اس فرق کی طرف اشارہ کیا ہے اور دیگر ائمۂ فن نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔

صحیحین کی متفق علیہ روایات میں ایک روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے جس میں عید کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں 'جاریتین' (دو جاریہ) کے دف بجانے اور گانے کا ذکر ہے اور صحیحین ہی میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ 'و لیستا بمغنیتین' وہ دونوں پیشہ ور مغنیہ نہ تھیں۔ قارئین الاعتصام کے علم میں یہ بات ہوگی کہ موسیقی کے جواز کا فتویٰ اور اس کی تائید وحمایت میں ارباب اشراق نے اولاً تو ان الفاظ کو ذکر ہی نہ کیا۔ ہم نے بفضل اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس کی نشان دہی کی تو پھر ان کو ضعیف ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا۔ ہم نے اس حوالے سے ان کے خدشات کا ازالہ کرنے کی کوشش کی، مگر اس سے ان کی تشفی نہیں ہوئی۔ چنانچہ ماہنامہ ''اشراق'' ستمبر ۲۰۰۶ کے شمارہ میں اپنے خطرات کو ایک نئے اسلوب میں پیش کیا گیا، جن کے بارے میں ہم اپنی معروضات قارئین کرام کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔ یہ وضاحت اس لیے ضروری سمجھی گئی کہ یہ روایت صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی ہے اور ارباب اشراق سے پہلے کسی محدث یا کسی صاحب علم نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ موسیقی کے جواز کا فتویٰ ارباب اشراق کے علاوہ بعض اور حضرات نے بھی دیا، مگر انھیں بھی اس کی جسارت نہیں ہوئی کہ وہ اس متفق علیہ روایت کو ضعیف قرار دیں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہشام بن عروہ کی روایات

پہلے فرمایا گیا تھا کہ ہشام کی اپنے باپ عروہ سے ایک کے علاوہ باقی تمام روایات امام زہری کے واسطے سے ہیں، مگر ہماری معروضات اور جناب افتخار تبسم صاحب کے توجہ دلانے کے نتیجہ میں اب اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ہشام کا اپنے والد سے سماع نکتۂ اختلاف نہیں رہا۔ (اشراق، ستمبر ۲۰۰۶، ۲۸) والحمد للّٰہ علیٰ ذلك.

ہشام کے بارے میں دوسرا اعتراض یہ تھا کہ عراق جانے کے بعد ہشام اپنے والد عروہ سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے تھے۔ اس کے جواب میں ہم نے جو کچھ عرض کیا تھا، اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ عراق سے مراد اقلیم عراق نہیں، کوفہ ہے اور ہشام سے حماد، معمر دونوں بصری شاگرد بھی روایت کرتے ہیں۔

۲۔ ہشام کے بارے میں یہ اعتراض کوفہ میں دوسری اور تیسری بار آمد سے متعلق ہے۔

۳۔جس دور میں کہا گیا ہے کہ وہ غیر محتاط ہو گئے تھے،اس کے بارے میں یہ وضاحت بھی ہے کہ اس دور میں ان سے وکیع ،ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے۔

۴۔صحیحین میں شیخین کا تتبع معروف ہے،اس لیے ان میں 'مدلسین' یا 'مختلطین' کی روایات کا حکم وہ نہیں جو دوسری کتابوں میں ہے۔ ہماری ان معروضات کے جواب میں فرمایا گیا ہے:

''ہشام یقیناً کوفہ ہی گئے تھے،اہل عراق کا حوالہ دینے سے مقصد ہشام کی جاے اقامت کا ذکر کرنا نہیں اور نہ یہ بتانا ہے کہ ان کے ہاں عدم احتیاط کا پہلو صرف اہل کوفہ کی نقل کردہ مرویات میں پایا جاتا ہے۔مقصود یہ ہے کہ اس دور میں ہشام نے ارسال کا طریقہ اختیار کیا تھا۔لہٰذا اس دور میں جن راویوں نے بھی ان سے روایت کی ان کی روایات کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا۔'' (اشراق،۲۹)

بجا فرمایا،مگر یہ کوفہ میں دوسری اور تیسری مرتبہ جانے کے بعد ہے۔اس دور میں جن حضرات نے ان سے روایات لی ہیں،ان کی روایات میں بظاہر اس تصور کی گنجایش موجود ہے کہ ان میں ارسال ہو،مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔رہی ''عراق'' کے حوالے سے بات تو یہ دراصل اس غلط فہمی کا ازالہ ہے کہ ہشام کی تمام اقلیم عراق میں یہ پوزیشن نہیں، بلکہ شہر کوفہ کے متعلق ہے۔اور ہشام سے روایت کرنے والے صرف ان کے کوفی شاگرد ہی نہیں،جیسا کہ پہلے اس کا تاثر دیا گیا تھا، بلکہ بصری شاگرد بھی ہیں۔رہی یہ بات کہ ہشام کے بصری تلامذہ نے بھی ان کے کوفہ آنے کے بعد سماع کیا ہے،مدینہ طیبہ میں نہیں تو اس کی وضاحت آیندہ آرہی ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہم نے عرض کیا تھا کہ ہشام کی مرویات کے بارے میں یہ اعتراض ان کے کوفہ میں دوسری اور تیسری بار آمد سے متعلق ہے کہ

قدم الکوفة ثلاث مرات، قدمة کان یقول: حدثنی ابی قال: سمعت عائشة، وقدم الثانیة فکان یقول: اخبرنی ابی عن عائشة وقدم الثالثة فکان یقول: ابی عن عائشة.

(التہذیب۱۱/۵۰،السیر ۶/۳۴وغیرہما)

''ہشام کوفہ میں تین بار آئے۔ پہلی مرتبہ آئے تو کہتے تھے: 'حدثنی ابی قال: سمعت عائشة' یعنی ارسال نہیں کرتے تھے سماع کی صراحت کرتے تھے۔دوسری بار آئے تو 'اخبرنی ابی عن عائشة' کہتے۔یعنی تب بھی باپ سے روایت میں سماع کی صراحت کرتے،مگر باپ اور سیدہ عائشہ کے مابین سماع کا اظہار نہیں کرتے تھے۔اور تیسری بار آئے تو باپ سے اور باپ کا حضرت عائشہ سے سماع کا ذکر

نہیں کرتے تھے۔''

اب یہ کیا انصاف ہے کہ مطلق طور پر تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو غیر متصل اور غیر صحیح قرار دے دیا جائے۔ بالخصوص جبکہ ہشام سے یہ روایت کرنے والے ابواسامہ حماد بن اسامہ ہیں اور وہ محدثین کے ہاں ہشام سے روایت کرنے میں ثقہ اور ثبت ہیں اور اس کی روایت کو درست قرار دیتے ہیں، جیسا کہ آیندہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ یہ بات ہم نے پہلے بھی عرض کی کہ ہشام پر یہ اعتراض ان کی تمام مرویات کے بارے میں نہیں، مگر اہل اشراق نے ہماری اس گزارش کو درخور اعتنا ہی نہیں سمجھا۔

اسی طرح یہ بھی عرض کیا تھا کہ ''التہذیب'' اور ''تاریخ بغداد'' (۱۴/۴۰) میں وضاحت ہے کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے اور صحیحین میں یہ روایت ان تینوں کی بجائے ابواسامہ سے ہے، لہٰذا تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو ارسال پر محمول کرنا قطعاً درست نہیں۔ مگر افسوس! اہل اشراق نے اس طرف بھی نظر التفات نہیں فرمائی اور اپنی ضد میں کہے جا رہے ہیں کہ کوفہ میں بیان کی ہوئی روایات کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی سے یہ عقدہ بھی کھل جاتا ہے کہ بصری تلامذہ نے مدینہ میں نہیں کوفہ ہی میں ہشام سے سماع کیا تھا۔ کیا ان تمام نے آخری بار سماع کیا تھا یا اس سے پہلے بھی؟ تمام کا سماع یکساں ہے تو آخر میں سماع کرنے والوں کی نشان دہی چہ معنی دارد؟

صحیحین میں مدلسین کی روایات

صحیحین میں مدلس یا مختلط روایات کے بارے میں جو کچھ ہم نے عرض کیا، اس کے بارے میں اہل اشراق کی سخن سازی دیکھیے، لکھتے ہیں:

''مولانا (راقم) فرماتے ہیں:

''صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات جمہور کے ہاں سماع پر محمول ہیں، مگر جہاں دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت ہو، اس کا انکار محض مجادلہ و مکابرہ پر مبنی ہے۔ البتہ اس سلسلے میں متاخرین کی بجائے عموماً متقدمین، محدثین جن کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا، کا قول قابل قبول ہوگا۔ ہر کس و ناکس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔'' (توضیح الکلام ۲/۳۰۲)

کیا مولانا محترم اس بات کی وضاحت فرمائیں گے کہ اگر مدلسین کی معنعن روایات کے حوالے سے شیخین کا تتبع ایسا ہی قطعی ہے تو بعض روایات میں ''دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت'' ہونے کی گنجایش کیسے پیدا ہوگئی؟ اور جب بعض مقامات پر انقطاع کا انکار ''محض مجادلہ و مکابرہ پر مبنی'' ہے تو پھر کیا دلیل ہے کہ باقی مقامات پر جو شیخین پر اعتماد دیا

توجہ اور تنبیہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیر بحث نہیں آسکے، اتصال ہی کو حتمی سمجھنا خوش اعتقادی اور تقلید پر مبنی نہیں؟'' (اشراق، ۳۰-۳۱)

اولاً، گزارش ہے کہ راقم نے شیخین کے تتبع اور صحیح احادیث کو منتخب کرنے میں ان کے اہتمام اور احتیاط کا ذکر تو کیا، لیکن اسے ''قطعی'' قرار نہیں دیا، جیسا کہ اہل اشراق نے لکھا ہے، جس پر ان کے اعتراض کی پوری عمارت کھڑی ہے۔ توضیح کی عبارت پر غور فرمایئے ہم نے تو جمہور کے حوالے سے لکھا ہے کہ ''صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات جمہور کے ہاں سماع پر محمول ہیں۔'' بلکہ ''توضیح'' میں ہم نے اس موقف پر محدثین کے ''اتفاق'' کا دعویٰ کرنے والوں کی تردید کی ہے، جس کی پوری تفصیل ''توضیح الکلام'' (۲/۲۹۷ سے ۳۰۲) میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اور ''الاعتصام'' میں بھی ہم نے یہی عرض کیا کہ ''محدثین کے ہاں یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں۔'' (ہفت روزہ الاعتصام ۵۸:۲۹/۱۴)

یہاں بھی ''تقریباً'' کا لفظ اسی بات کا غماز ہے کہ یہ اصول مجمع علیہ نہیں، بلکہ اکثری اور جمہور کے نزدیک ہے۔

ثانیاً، زیر بحث روایت میں ہشام کی بنا پر اعتراض ہی درست نہیں۔ اس لیے کہ اولاً تو ہشام مدلس نہیں ہے۔ ہم عرض کر چکے ہیں ''المعرفة'' (للحاکم ۱۰۴) کے حوالے سے امام یحییٰ القطان کا جو قول نقل کیا گیا ہے، اس کی سند ہی صحیح نہیں۔ حافظ صلاح الدین کیکلدی العلائی نے یہی واقعہ نقل کرکے صاف طور پر لکھا ہے:

فی جعل هشام بمجرد هذا مدلسا نظر ولم ار من وصفه به.

''صرف اس واقعہ کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار دینا محل نظر ہے۔ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کو مدلس کہا ہے۔'' (جامع التحصیل ۱۲۸)

حافظ الحلبی نے بھی 'التبیین لاسماء المدلسین' (رقم ۹۰) میں حافظ العلائی سے یہی کچھ نقل کرکے گویا ان کی تائید کی ہے کہ ہشام کو کسی نے مدلس نہیں کہا۔ البتہ علامہ ابن العراقی نے امام یعقوب بن شیبہ کے قول کی بنا پر جسے ''اشراق'' اپریل ۲۰۰۶ میں تہذیب (۱۱/۴۵) کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ ''ہشام عراق جانے کے بعد اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے جس کی وجہ سے ان کے شہر کے لوگوں نے ان پر اعتراض کیا۔ ہماری رائے میں ہشام اہل عراق کو تاثر یہ دیتے تھے کہ وہ اپنے والد سے صرف وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ان سے سنی تھیں۔ اس میں ان کی بے احتیاطی یہ تھی کہ انھوں نے وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت نقل کر دیں جو انھوں نے براہ راست نہیں، بلکہ بواسطہ سنی تھیں۔'' اسی بنا پر علامہ ابن العراقی نے ہشام کو مدلس قرار دیا اور حافظ ابن حجر نے

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

بھی طبقات المدلسین کے پہلے طبقہ میں ہشام کو ذکر کیا۔

لیکن امام مسلم نے مقدمۂ صحیح مسلم، صفحہ ۲۲ میں اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ محدثین بسا اوقات ارسالاً روایت بیان کرتے ہیں اور جس سے حدیث سنی ہوتی ہے اس کا نام نہیں لیتے اور کبھی نشاط میں پوری سند سے روایت کرتے ہیں، جیسا کہ اسے سنا ہوتا ہے۔ اس حوالے سے انھوں نے جو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں ہشام بن عروہ کی روایت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ مثلاً ایوب سختیانی، ابن مبارک، وکیع، ابن نمیر اور دیگر ایک جماعت ہشام عن ابیہ عن عائشہ کی سند سے یہ روایت بیان کرتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے عمدہ خوشبو لگاتی تھی، احرام باندھتے وقت اور احرام کھولتے وقت۔ یہی روایت لیث بن سعد، داؤد العطار، حمید بن الاسود، وہیب بن خالد اور ابواسامہ، ہشام سے بواسطہ عثمان بن عروہ عن عروہ عن عائشہ روایت کرتے ہیں۔ اسی طرح ہشام عن ابیہ عن عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اعتکاف میں ہوتے تو اپنا سر میری طرف جھکا دیتے، میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک میں کنگھی کرتی، حالانکہ میں حائضہ ہوتی۔ اس روایت کو امام مالک نے زہری سے روایت کیا ہے اور وہ اسے عروہ عن عمرۃ عن عائشہ سے روایت کرتے ہیں۔ اس نوعیت کی مثالوں سے امام مسلم نے ثابت کیا ہے کہ یہ صورت ارسال و اتصال کی ہے۔ خوشی اور اطمینان کی حالت میں محدث پوری متصل سند ذکر کرتا ہے اور کبھی اسے واسطہ کے حذف سے مرسلاً بیان کرتا ہے۔ یوں انھوں نے اشارہ کیا ہے کہ ہشام کی ایسی روایات تدلیس کی بنا پر نہیں ارسال و اتصال کی صورت میں ہیں۔ ان روایات میں گو یہ بھی احتمال ہے کہ ہشام نے پہلے بواسطہ عثمان سنا ہو پھر خود براہ راست بھی عروہ سے سماع کیا ہو۔ یا عروہ نے یہ روایت بواسطہ عمرۃ سنی ہو، پھر براہ راست عروہ نے حضرت عائشہ سے اس کا سماع کیا ہو۔ لیکن امام مسلم فرماتے ہیں کہ یہاں صورت اتصال و ارسال کی ہے۔ دونوں اسانید نقل کرنے والے بڑے بڑے ائمۂ کبار ہیں ان کی تغلیط ممکن نہیں اور ایسا ''ثقات محدثین'' اور ''ائمۂ اہل علم'' کرتے ہیں، اس سے متن کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا مرسل روایت کے ضمن میں اس بحث کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ بھی ایسی روایات کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار نہیں دیتے۔ امام دار قطنی نے بھی ہشام کی ایسی روایات کو نشاط و انبساط پر ہی محمول کیا ہے، تدلیس پر نہیں۔ ملاحظہ ہو ''العلل'' (۳۱۷/۱۵) ان سے قبل یہی بات امام احمد نے فرمائی ہے۔ (شرح علل الترمذی لابن رجب ۶۷۹/۲) علامہ عبدالرحمٰن المعلمی نے بھی ''التنکیل'' (۵۱۷/۱-518) میں کہا ہے کہ ہشام مدلس نہیں ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ہشام کی تدلیس کے بارے میں ابن خراش کے قول سے بھی استدلال کیا ہے۔ حالانکہ ابن خراش، جن کا نام عبدالرحمٰن بن یوسف بن خراش ہے۔ علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے میزان (۳۰۲/۴) میں ابن قطان کے قول کی تردید کرتے ہوئے 'و کذا قول عبد الرحمن بن خراش' کہہ کر اس قول کی بھی تردید کر دی ہے۔ ائمۂ فن نے اس کی جرح پر اعتماد نہیں کیا، جیسا کہ ''ہدی الساری'' میں حافظ ابن حجر نے سلیمان بن داؤد العتکی، موسیٰ بن اسماعیل التبوذکی کے تراجم میں اور حافظ ذہبی نے ''المیزان'' میں احمد بن عبدہ، ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل کے تراجم میں اشارہ کیا ہے۔ شیخ ابوغدہ نے ''الرفع و التکمیل'' (۲۶۸-۲۶۹) کے حواشی میں بھی اس حقیقت کی وضاحت کی ہے۔ اس لیے اس قول کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار دینا بھی صحیح نہیں۔ اگر اسے معتبر قرار دیا جائے تو بھی اس سے صحیح بخاری اور مسلم کی زیر بحث غناء جاریتین کی روایت پر کلام خود ابن خراش کے موقف کے خلاف ہے، کیونکہ اس میں انھوں نے کہا ہے کہ کوفہ میں ان آخری ایام میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سماع کیا ہے، مگر یہ روایت ان تینوں میں سے کسی ایک سے مروی نہیں، اس لیے ابن خراش کے قول سے اس پر نقد محض طفل تسلی اور اصول سے بے خبری پر مبنی ہے۔

حافظ ابن حجر نے ہشام بن عروہ کو بلاشبہ ''طبقات المدلسین'' میں ذکر کیا ہے اور ''تقریب التہذیب'' (۵۳۳) میں بھی کہا ہے کہ 'ربما دلس'، مگر ان کی یہ بات محل نظر ہے، بلکہ 'طبقات المدلسین'' میں جو انھوں نے فرمایا ہے:

'ذکر بذلك ابو الحسن بن القطان و أنكره الذهبی، و ابن القطان معذور فإن الحكاية المشهورة عنه أنه قدم العراق ثلاث مرات ۔ الخ' کہ ''اسے تدلیس کے ساتھ ابن قطان نے ذکر کیا ہے، مگر علامہ ذہبی نے اس کا انکار کیا ہے۔ اور ابن قطان معذور ہیں، کیونکہ ہشام سے حکایت مشہور ہے کہ وہ تین بار عراق گئے۔''

یہ بھی صحیح نہیں ہے، علامہ ابن قطان نے قطعاً ہشام کو مدلس نہیں کہا اور نہ اس حوالے سے علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تردید ہی کی ہے۔ بلکہ علامہ ابن قطان نے ہشام کو مختلط قرار دیا ہے، جیسا کہ ''بیان الوھم و الایھام'' (۵۰۴/۵، رقم ۲۷۲۶) میں ہے۔ علامہ ذہبی نے اسی کی تردید، بلکہ سخت تردید کی ہے۔ ملاحظہ ہو ''نقد الامام الذھبی لبیان الوھم و الایھام'' (۱۲۶، رقم ۸۵، میزان الاعتدال ۳۰۱/۴-۳۰۲ سیر اعلام النبلاء ۳۵/۶-۳۶) امام احمد نے بھی فرمایا ہے کہ مجھے ہشام کے تغیر کے بارے میں کوئی بات نہیں پہنچی۔ (شرح العلل، لابن رجب ۶۷۹/۱) بلکہ خود حافظ ابن حجر نے بھی علامہ ابن قطان سے اختلاط کا قول ہی نقل کیا ہے اور اس کی تردید کی ہے۔ چنانچہ ان کے

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

الفاظ ہیں:

'قال ابو الحسن بن قطان تغیر قبل موته ولم نر له ذلك سلفا .' (التہذیب ۱/۵۱) کہ ''ابوالحسن ابن قطان نے کہا ہے ہشام وفات سے پہلے متغیر ہو گئے تھے، لیکن اس میں ہم ان کا کوئی سلف نہیں دیکھتے کہ متقدمین میں سے کسی نے بھی ہشام کو مختلط و متغیر کہا ہو۔''

ابن قطان سے تدلیس کا قول تو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کہیں نقل نہیں کیا۔ اس لیے ابن قطان کے حوالے سے ہشام کو مدلس قرار دینا اور اس کی تردید علامہ ذہبی سے نقل کرنا درست نہیں۔

البتہ امام یعقوب بن شیبہ اور ابن خراش کے قول کی بنا پر انھوں نے فرمایا ہے کہ 'هذا هو التدلیس' یہی تدلیس ہے، مگر ہم ان دونوں کے قول کی وضاحت پہلے کر چکے ہیں۔ امام مسلم نے اسی صورت کو ارسال و اتصال پر محمول کیا ہے، تدلیس پر نہیں، کیونکہ ہشام مدلس نہیں ہے۔ معنعن روایت پر بحث کے ضمن میں ہشام کی ایسی مرویات کی طرف اشارہ کر کے انھوں نے ثابت کیا ہے کہ ثقہ راویوں سے یہ بات منقول ہے کہ وہ اپنے شیوخ سے وہ روایتیں بھی بیان کرتے ہیں جنھیں انھوں نے براہ راست سنا نہیں ہوتا، مگر اس کے باوجود محدثین ان کے عنعنہ کو قبول کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ مدلس ہوں تو ان کا عنعنہ کیوں کر قبول کیا جا سکتا ہے، اس لیے امام یعقوب اور ابن خراش کے قول کی بنا پر ہشام کو مدلس قرار دینا صحیح نہیں۔

علاوہ ازیں اگر حافظ ابن حجر نے ''طبقات المدلسین'' میں ہشام کو ذکر کیا ہے تو انھی کے بیان کردہ طبقات کے مطابق ہشام کو پہلے طبقہ میں ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

'الأولی من لم یوصف بذلك الا نادراً.' کہ پہلا طبقہ وہ ہے جن کی طرف نادر طور پر تدلیس کی نسبت کی گئی ہے۔ بلکہ انھوں نے ''النكت على كتاب ابن الصلاح'' میں بھی ہشام کو پہلے طبقہ ہی میں شمار کیا ہے، جن کے بارے میں خود انھوں نے یہ وضاحت کی ہے:

الأولى: من لم یوصف بذلك الا نادرا، وغالب روایاتهم مصرحة بالسماع، والغالب ان إطلاق من أطلق ذلك علیهم فیه تجوز من الإرسال الى التدلیس، ومنهم من	''پہلا درجہ وہ ہے جسے شاذ و نادر طور پر مدلس کہا گیا ہے اور اکثر ان کی روایات میں صراحت سماع پائی جاتی ہے۔ اور اکثر جنھوں نے انھیں مدلس کہا ہے، انھوں نے ارسال سے تجوز کرتے ہوئے مدلس کہہ دیا ہے۔ اور ان میں وہ بھی ہیں جنھیں محض ظن کی بنا پر

يطلق ذلك بناء على الظن، ويكون التحقيق بخلافه. الخ۔

مدلس کہا گیا ہے اور تحقیق و حقیقت اس کے خلاف ہے۔''

(النکت ۲/۶۳۶-۶۳۷)

حافظ ابن حجر کے اس بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ہشام اصطلاحی مدلس نہیں، نہ ہی اس کے عنعنہ پر محدثین سابقین نے اعتراض کیا ہے۔ اس لیے ہشام کی معنعن روایت کی بنا پر ''اشراق'' کا اعتراض درست نہیں، بلکہ ان کی یہ لن ترانی تو اپنے منہ میاں مٹھو بننے کا مصداق ہے کہ ''باقی مقامات پر جو شیخین پر اعتماد یا توجہ اور تنبہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیر بحث نہیں آ سکے، اتصال ہی کو حتمی سمجھنا محض خوش اعتقادی اور تقلید پر مبنی ہے۔'' (اشراق ۳۱، ستمبر ۲۰۰۶)

گویا تقریباً گیارہ سو سال تک شیخین پر اعتماد کے نتیجہ میں تو یہ روایت محدثین کے زیر بحث نہیں آئی۔ یہ ''شرف و فضل'' ''اشراق'' سے وابستہ ''محققین'' کے حصہ میں آیا ہے اور اب یہ راز ان پر کھلا ہے کہ یہ روایت تو ہشام کی تدلیس کی بنا پر نا قابل اعتبار ہے۔ سبحان اللہ

www.javedahmadghamidi.com

سلف امت کی یوں تغلیط ''اشراق'' کے حلقۂ ارادت کا ''طرۂ امتیاز'' ہے۔ حتیٰ کہ اس حلقہ کے ماخذ شریعت بھی سلف امت کے برعکس ہے۔ صحابۂ کرام نے قرآن مجید سے جو مسئلہ سمجھا اور اس پر عمل کیا وہ بھی ان حضرات کے نزدیک درست نہیں۔ صحابۂ کرام نے قرآن پاک سے موسیقی اور آلات موسیقی کو حرام سمجھا، مگر ان حضرات کے نزدیک ''قرآن مجید اس کے بارے میں خاموش ہے۔'' (اشراق)

صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم فهل انتم منتهون' کا فرمان سن کر پکار اٹھے 'انتهينا انتهينا' مگر ہمارے ''دانش وروں'' اور اہل اشراق کو قرآن میں یہ حرمت نظر نہیں آتی۔ چنانچہ اسی حلقہ کے ایک دانش ور جناب عبدالباسط صاحب شراب سے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

''اپنے پچھلے جواب میں ہم نے (شراب کے لیے) ناپسندیدہ کا لفظ حرمت کے مقابلے میں اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں کیا۔ اس سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ شراب پینا شرعی حرمتوں میں سے نہیں، بلکہ وہ تو اس سے بھی زیادہ بنیادی یعنی فطری حرمتوں میں سے ہے... آپ (سائل) نے فرمایا کہ ہماری رائے نصوص شرعیہ کے خلاف ہے۔ اگر قرآن کی کوئی ایسی آیت پیش کر دیں جس میں اللہ تعالیٰ نے شراب کو واضح لفظوں میں حرام قرار دیا ہے تو ہمیں اپنی رائے سے رجوع کرنے میں ہرگز کوئی تامل نہیں ہوگا۔'' (بحوالہ الشریعہ، فروری ۲۰۰۷، ۳۷)

اس نوعیت کے کتنے مسائل ہیں جن میں ان حضرات نے سلف امت سے جدا راستہ اختیار کیا۔ لہٰذا اگر صحیح بخاری و

مسلم کی حدیث، جسے گیارہ سو سال سے امت نے صحیح تسلیم کیا اور اس سے استدلال کیا، پر یہ حضرات حرف گیری کرتے ہیں تو اس میں اچنبھے کی کون سی بات ہے؟

حالانکہ امام یعقوب بن شیبہ وغیرہ نے جو کچھ فرمایا ہے، آپ پڑھ آئے ہیں کہ امام مسلم نے وہی بات اپنے اسلوب میں کہہ کر ہشام کی معنعن روایتوں پر اعتراض کو رد کر دیا ہے، کیونکہ وہ اصطلاحی مدلس نہیں ہیں۔ پھر یہ بات بھی نہیں کہ اس کا اب انکشاف اہل اشراق پر ہوا ہے، بلکہ تاریخ وتراجم کی کتابوں میں حافظ بغدادی سے لے کر حافظ ابن حجر تک لکھتے چلے آئے ہیں، لیکن اس کے باوجود کسی نے بھی ہشام کی صحیحین میں روایات کو مورد طعن نہیں بنایا۔

اس لیے اہل اشراق کا یہ کہنا کہ یہ روایت ''توجہ اور تنبہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیر بحث نہیں آسکی'' اپنے منہ میاں مٹھو بننے کے مترادف ہے۔ جب ہشام کا یہ اسلوب محدثین کے ہاں زیر بحث رہا ہے تو اس کے بعد اس پر عدم ''توجہ وتنبہ'' چہ معنی دارد؟

بلکہ ہم نے عرض کیا کہ اگر ہشام کے بارے میں اس کہانی کو تسلیم کیا جائے تو خود اسی میں وضاحت ہے کہ اس دور میں ہشام سے سماع کرنے والے ''وکیع، ابن نمیر اور محاضر'' ہیں، لیکن بخاری اور مسلم کی اس روایت کو ہشام کے ان تلامذہ نے بیان ہی نہیں کیا۔ اس لیے اس پر نقد واعتراض بے اصولی پر مبنی ہے اور اپنے آپ کو مطمئن کرنے کی ناکام کوشش۔

روایت میں راوی کا تصرف

دوسرا اشکال ارباب اشراق کا یہ تھا کہ روایت میں 'قالت و لیستا بمغنیتین' یعنی ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یہ دونوں پیشہ ور گانے والی نہیں تھیں، اس جملہ کے بارے میں اہل اشراق کا نقطۂ نظر یہ ہے: ''یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہی نہیں، یہ بعد کے راویوں کا اپنا قیاس ہے جسے انھوں نے متن میں شامل کر دیا ہے۔'' (اشراق ۳۰، مارچ ۲۰۰۶)

ان کی اس فکر کی کجی ہم بحمد للہ ''الاعتصام'' میں واضح کر چکے ہیں۔ اب تازہ ارشاد جو انھوں نے فرمایا، طول بیانی اور سخن سازی جس میں ہم ان کی مہارت کے معترف ہیں، سے قطع نظر، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''ذخیرۂ حدیث میں اس کی ان گنت مثالیں پائی جاتی ہیں کہ ایک راوی کوئی روایت بیان کرتا ہے اور اس کے متن میں کوئی ایسی بات بھی شامل کر دیتا ہے جس کو وہ بر بنائے وہم اصل روایت کا حصہ سمجھ رہا ہوتا ہے۔ اس صورت میں وہ اگر کسی موقع پر اپنے شامل کردہ ٹکڑے کو 'قال' یا 'قالت' کہہ کر اوپر کے راوی کی طرف منسوب کر دیتا ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

نہیں۔“(اشراق۳۲، ستمبر ۲۰۰۶)

ہمیں تسلیم ہے کہ ذخیرۂ حدیث میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ محدثین نے اس نوعیت کی روایات کو ”مدرج“ کی اصطلاح سے متعارف کروایا ہے۔ اور ادراج کے ثبوت کے لیے اصول وضوابط مقرر کیے ہیں اور اس نوعیت کی روایات کو مستقل کتابوں میں جمع کر کے ایسی روایات کی نشان دہی کی ہے۔ افسوس ہے کہ ان ضوابط سے منحرف ہو کر بلا دلیل محض اپنی فکر کی ہم نوائی میں کسی جملہ کو مدرج قرار دینا بہت بڑی جسارت ہے۔ محترم جناب عمار خان صاحب ناصر جو اس بحث میں ”اشراق“ کے ممد ومعاون بنے ہیں اور ماشاء اللہ ”علمی نکات“ سے اسے سہارا دے رہے ہیں۔ انھی کے جد محترم حضرت مولانا محمد سرفراز صفدر صاحب رقم طراز ہیں:

”محدثین کرام کا ضابطہ ہے کہ جو جملہ حدیث کے ساتھ ہو تو وہ متصل ہی مانا جائے گا اور محض احتمال سے ادراج ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور ادراج کے اثبات کے لیے محدثین نے جو قواعد بیان کیے ہیں، وہ یہ ہیں کہ مدرج حصہ کسی دوسری روایت میں الگ آیا ہو، یا راوی صراحت سے بیان کرے کہ یہ مدرج ہے، یا اطلاع پانے والے اماموں میں سے کوئی اس کی تصریح کرے یا اس قول کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونا محال ہو۔“

(تسکین الصدور ۱۸۰)

مولانا صفدر صاحب نے جو کچھ فرمایا، اصول حدیث کی کتابوں میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس اصول کی روشنی میں کیا یہ حصہ کسی دوسری روایت میں الگ طور پر آیا ہے؟ قطعاً نہیں۔ کسی راوی یا محدث نے تصریح کی ہے کہ یہ فلاں راوی کی غلطی سے حدیث میں درج ہو گیا ہے؟ بالکل نہیں۔ بلکہ گیارہ سو سال سے تمام محدثین اور اہل علم اسے صحیح تسلیم کر کے اس سے استدلال کرتے رہے، مگر اب اہل اشراق پر یہ راز فاش ہوا ہے کہ یہ تو راوی کی غلطی سے حدیث میں درج ہو گیا ہے۔

اسی ضمن میں محترم عمار صاحب نے اپنی بات میں رنگ بھرتے ہوئے راقم کی ایک عبارت کو اپنی موافقت میں نقل کیا کہ ”توضیح الکلام“ میں ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے (توضیح الکلام ۱/۱۲۴) سے راقم نے لکھا ہے:

”بعض اہل علم نے ان الفاظ کو صرف اس بنا پر صحیح باور کر لیا ہے کہ یہ صحیح بخاری میں ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں، جب کہ صحیح بخاری ومسلم میں شیخین ایسی حدیث کو بھی لے آتے ہیں جو مقصود کے اعتبار سے تو صحیح ہوتی ہے (یعنی من حیث المجموع) اگرچہ کوئی ٹکڑا اس کا ان کے معیار صحت کے مطابق نہیں ہوتا، بلکہ اس میں بعض رواۃ کا وہم ہوتا ہے۔ صحیحین کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والے حضرات کے لیے یہ بات نئی نہیں۔“

اس عبارت سے ان کا مقصد یہ ہے کہ جب راقم نے صحیحین میں بعض راویوں کے وہم کو تسلیم کیا ہے تو زیر بحث

روایت میں راوی کے وہم سے انکار کیوں ہے؟

مگر ہمیں افسوس ہے کہ محترم عمار صاحب نے ہمارے موقف کی صحیح ترجمانی نہیں کی، صحیح بخاری میں جس وہم کا راقم نے ذکر کیا، کیا وہ راقم کا بتلایا ہوا فہم ہے یا اس وہم کا اشارہ خود امام بخاری، امام بیہقی، علامہ ابن قیم اور علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہم نے کیا ہے؟ اس طرح صحیحین میں بعض راویوں کا وہم ذکر کرنا بھی ہیچ مدان کی جسارت نہیں اس کی نشان دہی بھی محدثین سابقین رحمۃ اللہ علیہم نے کی ہے؟

سخن شناس نئی دلبرا خطا ایں جا است

اپنی بات، بلکہ اپنے فیصلے کو مستحکم کرنے کے لیے یہ بھی فرمایا گیا کہ

''کسی حدیث کی صحت وضعف کو طے کرنے کا معیار نقد روایت کے اصول ہیں یا ائمۂ فن کے اقوال؟ آخر ائمۂ فن کس بنیاد پر کسی روایت کی صحت وضعف کا فیصلہ فرماتے ہیں؟ اگر ان کے فیصلوں کی بنیاد وحی والہام کے بجائے دلائل وشواہد پر ہوتی ہے تو دلائل کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جا سکتا؟... علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

''ابن الصباغ نے کہا ہے کہ اگر راوی اضافہ بیان کرے، جبکہ اس کے بغیر روایت کرنے والے راوی ایک ایسی جماعت ہوں جس کا وہم میں مبتلا ہو جانا بعید از قیاس ہو یا ان جیسے راویوں کا اس جیسی بات کو نقل کرنے سے غافل رہ جانا عادتاً ممکن نہ ہو تو زیادت نا قابل اعتبار قرار پائے گی۔ ابن السمعانی نے بھی یہی بات کہی ہے اور اس پر اتنا اضافہ کیا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے کے محرکات اور دواعی بھی کافی پائے جاتے ہوں۔''

ہم نے اسی اصول پر ہشام کی روایت میں ابواسامہ کے اضافہ کردہ جملے 'قالت و لیستا بمغنیتین' کو ابواسامہ کا وہم قرار دیا ہے۔'' (اشراق ۳۴، ستمبر ۲۰۰۶)

بلاشبہ کسی روایت کو پرکھنے اور اس پر صحت وضعف کا حکم لگانے کے اصول ہیں اور انھی اصولوں کی بنا پر محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے کسی حدیث پر صحت وضعف کا حکم لگایا ہے۔ اور یہ حکم لگانے والوں میں بعض وہ ہیں جن کا حزم و احتیاط اور ان کا تتبع سب کے ہاں مسلم ہے۔ پھر تنہا ان کے حکم پر ہی کیا موقوف، متاخرین نے بھی انھی اصولوں کے تحت ان روایات کا مزید جائزہ لیا اور ان کی موافقت کی۔ متقدمین کی نگاہوں میں ذخیرۂ احادیث تھا۔ ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں از بر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے۔ جیسا کہ تاریخ وتراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے۔

اس کے برعکس چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی سے ان سابقین محدثین کے فیصلہ کے خلاف فیصلہ دینا خودسری ہے اور بقول شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ''سبیل المومنین'' سے انحراف ہے۔ علامہ انور شاہ صاحب کشمیری فرماتے ہیں:

وليعلم أن تحسين المتاخرين وتصحيحهم لا يوازى تحسين المتقدمين فانهم كانوا اعرف بحال الرواة لقرب عهدهم بهم، فكانوا يحكمون ما يحكمون به بعد تثبت تام و معرفة جزئية، أما المتاخرون فليس عندهم من أمرهم غير الأثر بعد العين، فلا يحكمون الا بعد مطالعة احوالهم فى الاوراق، وانت تعلم انه كم من فرق بين المجرب والحكيم، وما يغنى السواد الذى فى البياض عند المتاخرين عما عند المتقدمين من العلم على أحوالهم كالعيان، فانهم ادركوا الرواة بأنفسهم فاستغنوا عن التسأول والأخذ عن افواه الناس، فهؤلاء أعرف الناس فبهم العبرة. (فیض الباری ۴/ ۴۱۴)

''یہ بات خوب جان لیں کہ متاخرین کی تحسین اور تصحیح متقدمین کی تحسین کے برابر نہیں، کیونکہ متقدمین قرب عہد کی بنا پر راویوں کے احوال زیادہ جانتے تھے، وہ جو بھی فیصلہ فرماتے پورے احتیاط اور اس کی جزئیات کو معلوم کرنے کے بعد فیصلہ فرماتے تھے۔(متاخرین کی طرح) وہ اوراق میں لکھے ہوئے راویوں کے احوال دیکھ کر فیصلہ نہیں کرتے تھے۔اور تمھیں معلوم ہے ایک تجربہ کار اور حکیم کے مابین کیا فرق ہے۔ متقدمین کے پاس راویوں کو براہ راست پرکھنے کا جو علم تھا اس کے مقابلے میں متاخرین کے نزدیک کتابوں میں لکھا ہوا علم فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ متقدمین کو براہ راست راویوں سے سابقہ پڑا ہے وہ کسی اور سے پوچھنے اور سوال کرنے سے مستغنی تھے۔ وہی راویوں کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے، لہٰذا انھی کی بات قابل اعتبار ہے۔''

مگر ہم نے تو عرض کیا کہ روایت زیر بحث کو متقدمین کیا متاخرین، سوائے اہل اشراق کے، سب صحیح تسلیم کرتے رہے ہیں اور جس اصول کی بنا پر آج عمل جراحی شروع ہوا ہے وہ آخران کے پیش نظر بھی تھا یا نہیں؟

پھر جہاں تک اس اصول کا ذکر ہے جسے ''تدریب الراوی'' (۲۴۶/۱) کے حوالے سے علامہ ابن صباغ سے نقل کیا گیا ہے تو اس بارے میں بھی اہل اشراق نے بڑا گھپلا کیا ہے۔اور اس کی محترم عمار صاحب سے قطعاً توقع نہ تھی۔ پہلے تو یہی دیکھیے کہ علامہ ابونصر ابن الصباغ جن کا نام عبدالسید بن محمد بن عبدالواحد ہے، وہ ۴۷۷ھ میں فوت ہوئے۔ پانچویں صدی ہجری کے وہ معروف شافعی فقیہ ہیں۔ابن السمعانی ان سے بھی متاخر ہیں۔محترم عمار صاحب کو آخر پانچویں صدی ہجری میں بیان کیا ہوا اصول ہی کیوں نظر آیا؟ کیا اسی ''تدریب الراوی'' میں کوئی اور اصول

بیان نہیں ہوا کہ انھوں نے اسی کو نقل کرنے کی زحمت فرمائی ہے۔

جب کہ امر واقعہ یہ ہے کہ اسی ''تدریب الراوی'' میں سب سے پہلے یہ بیان ہوا ہے کہ جمہور فقہاء اور محدثین مطلقاً ثقہ کی زیادت کو قبول کرتے ہیں، بلکہ ابن طاہر نے تو اس پر اتفاق کا دعویٰ کر دیا ہے۔ کاش محترم عمار صاحب نے اس حوالے سے اپنے دادا جان حضرت مولانا محمد سرفراز صفدر صاحب سے ہی دریافت کر لیا ہوتا کہ یہ مسئلہ کیا ہے۔ ان جیسے بحاث اور ناقد سے یہ توقع تو نہیں کہ وہ اپنے دادا جان کے فیصلے سے بے خبر ہوں گے۔ تاہم عرض ہے کہ انھوں نے دو اڑھائی صفحات میں متعدد حوالے نقل کر کے، جن میں ''تدریب الراوی'' کا بھی حوالہ ہے، فرمایا ہے: ''محدثین کرام فقہائے عظام اور ارباب اصول کا یہ اتفاقی، اجماعی اور طے شدہ قاعدہ ہے کہ جب راوی ثقہ اور حافظ ہو اور وہ زیادت کرے تو مطلقاً اس کی روایت مقبول ہے۔'' (احسن الکلام ۱/۱۹۶، ط: دوم)

ہماری طرح ممکن ہے جناب محترم عمار صاحب کو دادا جان کے اس دعویٰ ''اتفاق و اجماع'' سے اختلاف ہو، لیکن اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ علامہ ابن صباغ اور ابن السمعانی کے برعکس رائے رکھنے والے کون اور کتنے ہیں۔

مزید یہ کہ ''تدریب الراوی'' کی اس بحث میں علامہ سیوطی نے مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد بالآخر شیخ الاسلام حافظ ابن حجر سے نقل کیا ہے:

والمنقول عن ائمة الحديث المتقدمين كابن مهدى ويحيى القطان و احمد وابن معين وابن المدينى والبخارى وابى زرعة وابى حاتم والنسائى والدار قطنى وغيرهم اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة المنافية بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى. (تدریب الراوی ۱/۲۴۶)	''کہ متقدمین ائمۂ حدیث جیسا کہ امام عبدالرحمٰن بن مہدی، امام یحییٰ بن سعید قطان، امام احمد، امام یحییٰ بن معین، امام علی بن مدینی، امام بخاری، امام ابوزرعہ، امام ابوحاتم، امام نسائی، امام دارقطنی رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ سے منقول ہے کہ جو زیادت (دوسری روایات کے) منافی ہے اس میں ترجیح کا اعتبار ہے، بایں طور کہ اس کے قبول کرنے سے دوسری روایت کی تردید لازم آتی ہو۔''

یعنی اگر وہ زیادت دوسری روایات کے منافی ہے تو مقبول نہیں، اگر منافی نہیں تو وہ مقبول ہے۔ یہ ہے متقدمین محدثین رحمۃ اللہ علیہم کا فیصلہ۔ جماعت کے مقابلے میں ایک کی روایت میں خطا کا بلاشبہ احتمال ہے، مگر یہ تب ہے جب وہ احفظ اور ثبت نہ ہو اور اس کی زیادتی دوسری روایت کے منافی ہو۔ اسی اصول کے مطابق محدثین نے ابواسامہ

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

کی روایت کو قبول کیا اور اسے صحیح قرار دیا۔ انھوں نے کوئی بے اصولی نہیں کی، یہ بھی بایں طور کہ ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے۔ احادیث تو محفوظ ہیں، مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔ پھر ابواسامہ حماد بن اسامہ تو وہ ہیں، جن کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں:

ابو اسامة ثقة ما کان رواہ عن ھشام. ''ابواسامہ ثقہ ہیں، اور ہشام سے باکثرت روایات بیان کرتے ہیں۔''

انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ ابواسامہ سے بڑھ کر ہشام سے روایت کرنے اور اس سے بہتر روایات کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ (شرح العلل لابن رجب ۲/۶۸۰)

ہشام سے روایت کرنے میں ان کے اختصاص کا یہ عالم تھا کہ وہ ان سے چھ سو احادیث بیان کرتے تھے۔ ستر کے قریب وہ روایات ہیں جو بخاری اور مسلم میں ہیں۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ہی فرماتے ہیں:

کان ثبتاً ما کان اثبتہ لا یکاد یخطئ. ''ابواسامہ ثبت تھے۔ وہ اس قدر ثبت تھے کہ خطا نہیں کرتے تھے۔''

امام احمد ہی سے ان کے اور امام ابوعاصم الضحاک بن مخلد جیسے ثقہ وثبت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا:

''ابواسامہ تو ابوعاصم جیسے سو ہوں ان سے بھی ثبت ہیں۔ ابواسامہ ضابط تھے، صحیح الکتاب تھے۔''

گویا امام ابواسامہ احادیث لکھتے تھے۔ وہ خود بھی ثبت اور ان کی کتاب بھی صحیح تھی، وہ خود فرماتے ہیں: میں نے اپنی ان انگلیوں سے ایک لاکھ احادیث لکھی ہیں۔ ملاحظہ ہو: (التہذیب ۳/۲، ۳،۴۔ السیر ۹/۲۷۸۔ التذکرہ ۱/۳۲۱) وغیرہ۔ لہٰذا جب وہ ثقہ اور اور ثبت، ہشام سے روایت کرنے میں پیش پیش اور صحیح الکتاب تھے۔ ان کی روایت میں یہ جملہ کسی بھی روایت کے معارض ومخالف نہیں۔ انھی وجوہ کی بنا پر محدثین کرام نے ان کی بیان کردہ اس روایت پر اعتماد کیا، لیکن چونکہ ارباب اشراق کے لیے یہ جملہ سوہان روح ہے، اسی لیے وہ اسے صحیح تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں، بلکہ محدثین کے فیصلے کو اصول سے انحراف تصور کرتے ہیں، حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ محدثین نے اسے صحیح کہنے میں اپنے کسی اصول سے انحراف نہیں کیا۔ پانچویں صدی میں علامہ ابن الصباغ کے قول کو محدثین کا فیصلہ اور اصول قرار دینا بجائے خود درست نہیں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ایک اور گھپلا

یہی نہیں اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ محترم عمار صاحب فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان کیے ہوئے اصول ہی کے تحت ام المومنین کی زیر بحث روایت میں ایک دوسرے راوی کے بیان کردہ اضافے پر ہماری تنقید سے راقم نے اتفاق کیا ہے۔ اسحاق بن راشد نے ابن شہاب زہری سے روایت میں دوسرے تلامذہ کے خلاف یہ اضافہ کیا ہے کہ ابوبکر نے دونوں لونڈیوں کو برا بھلا کہا اور ان کے دف پھاڑ دیے۔ اس حوالے سے راقم نے عرض کیا تھا کہ ''اسحاق بن راشد گو ثقہ ہیں، تاہم امام زہری سے روایت کرنے میں ان کے کچھ اوہام ہیں۔ اور یہ روایت بھی اسحٰق بن راشد نے امام زہری سے ہی بیان کی ہے۔''

اسی عبارت کو محترم عمار صاحب نے اپنی موافقت میں پیش کرتے ہوئے فرمایا: ''ہمارا سوال یہ ہے کہ کیا کسی ثقہ راوی کے ہاں کچھ اوہام کے پائے جانے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی نقل کردہ روایات اور زیادات بالکل قابل اعتبار نہ رہیں؟ خود مولانا محترم (راقم) نے ہشام بن عروہ کے عراقی تلامذہ کی روایات میں بعض اوہام کے پائے جانے کا اعتراف کرنے کے باوجود ان کا دفاع کیا ہے ... الخ۔'' (اشراق ۳۵-۳۶ ستمبر ۲۰۰۶)

یہاں پہلے تو یہ دیکھیے کہ اسحٰق بن راشد ثقہ وصدوق ہیں، مگر امام زہری کی روایات میں ان کے کچھ اوہام ہیں، حتیٰ کہ امام یحییٰ بن معین نے تو فرمایا ہے: 'ليس هو فی الزهری بذاك'۔

امام محمد بن یحییٰ الذہلی، جن کا امام زہری کی روایات میں اختصاص محدثین کے ہاں معروف ہے، فرماتے ہیں:

'هو مضطرب الحديث فی حديث الزهری.'

اسی طرح امام نسائی نے فرمایا ہے کہ اسحاق کی زہری سے روایات قوی نہیں 'ليس بذاك القوی'۔ (التہذیب ۱/۲۳۰، مقدمۂ فتح الباری ۳۸۹، تحفۃ الاشراف ۱۲/۲۸)

امام زہری سے اسحاق کی روایات میں کلام کے باعث ہی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تنہا ''اسحٰق عن الزہری'' کی سند سے کوئی روایت نہیں لی۔ حافظ رحمۃ اللہ علیہ ابن حجر نے بھی لکھا ہے:

غالب ما أخرج له البخاری ما شاركه فيه غيره عن الزهری وهی مواضع يسيرة. (ہدی الساری ۳۸۹)

''امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے زہری سے اس کی اکثر وہ روایات بیان کی ہیں جن میں دوسرے اس کے شریک ہیں اور وہ چند مقامات ہیں۔''

اس سے امام بخاری کے تتبع اور احتیاط کی تائید ہوتی ہے۔ اسی بنا پر راقم نے عرض کیا تھا اسحاق کی روایت میں

'فسبھما و خرق دفیھما' کے الفاظ محل نظر ہیں، کیونکہ اسحاق بن راشد کے علاوہ امام زہری کے باقی تلامذہ میں سے کسی نے بھی یہ الفاظ یا اس نوعیت کی بات منقول نہیں جس میں دف پھاڑنے کا ذکر ہو۔ کسی ثقہ راوی کے ہاں کچھ اوہام پائے جانے سے بلاشبہ اس کی تمام روایات نا قابل اعتبار نہیں ہوتیں، لیکن ثقہ راوی جب ایسے راوی سے روایت کرے، جس سے روایت کرنے میں محدثین نے اس پر کلام کیا ہو اور وہ اس سے روایت کرنے میں یا کوئی زیادت ذکر کرنے میں منفرد ہو تو اس کا تفرد قابل قبول نہیں ہوگا۔

امام زہری سے اسحاق بن راشد کی روایت پر ہمارے اس کلام کے تناظر میں، ابواسامہ حماد بن اسامہ کی ہشام سے زیر بحث روایت میں ابواسامہ کے تفرد پر کلام کرنا قطعاً درست نہیں۔ اس لیے کہ ابواسامہ گو کوفی راوی ہیں، مگر ہم بالدلیل واضح کر آئے ہیں کہ ہشام کے عراق جانے کے بعد اس کی تمام روایات میں وہم کا دعویٰ بے بنیاد ہے۔ ان کی زیادہ سے زیادہ انھی روایات میں کلام ہے جو انھوں نے دوسری یا تیسری بار جانے پر بیان کی تھیں، جبکہ امام مسلم، امام احمد، امام دارقطنی ان جیسی روایات کو طبیعت کے مختلف ہونے پر محمول کرتے ہیں۔ جب انبساط اور اطمینان کی صورت ہوتی تو ہشام اس کی پوری سند ذکر کرتے اور جب طبیعت غیر مطمئن ہوتی تو ارسال کرتے۔ اور یہ صرف ہشام ہی نہیں دوسرے ثقات بھی ایسا کرتے ہیں، جیسا کہ امام مسلم نے مثالیں دے کر اسے واضح کیا ہے۔

اس لیے ایسی چند روایات کی بنا پر نہ ان کی معنعن روایات پر اعتراض درست ہے اور نہ انھیں متغیر و مدلس ہی کہا جا سکتا ہے۔

ابواسامہ کو ہشام کے ساتھ جو اختصاص حاصل تھا اور امام احمد نے اس حوالے سے جو کچھ فرمایا ہے، قارئین کرام اسے پڑھ آئے ہیں کہ ابواسامہ سے بڑھ کر ہشام سے اچھی روایات بیان کرنے والا اور کوئی نہیں۔ ان کی ہشام سے بیان کی ہوئی حدیث ''افک'' کی امام احمد نے تحسین فرمائی اور فرمایا: 'جَوَّدَہٗ وَجَوَّدَہٗ' یعنی اسے اسامہ نے بہت خوب صورتی، بہت خوب صورتی سے بیان کیا۔ اسی طرح ہشام سے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے ترکہ کی روایت کے بارے میں فرمایا کہ کس اچھے طریقہ اور مکمل طور پر ابواسامہ نے اسے بیان کیا ہے۔ (شرح العلل لابن رجب ۲/۶۸۰)

ہشام سے ابواسامہ کی روایات کے بارے میں امام احمد کی ان وضاحتوں کے بعد کوئی عقل مند کہہ سکتا ہے کہ ابواسامہ عراقی ہیں، ہشام کی عراق میں بیان کردہ روایات مخدوش ہیں اور ان میں وہم پایا جاتا ہے، لہٰذا ابواسامہ کی یہ روایت بھی ان کے وہم کا نتیجہ ہے۔

مزید براں ہشام کی ایسی روایات کے بارے میں بیان کرنے والے یہ بھی بتلاتے ہیں کہ ہشام کے اس آخری

دور میں ان سے روایت کرنے والے وکیع، ابن نمیر اور محاضر ہیں اور یہ روایت تو ہشام سے ابواسامہ بیان کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے بھی ہشام کی اس روایت میں کلام سراسر بے اصولی پر مبنی ہے۔ لہٰذا جب ابواسامہ کی ہشام سے روایات معتبر اور صحیح ہیں تو ابواسامہ کے تفرد کو 'اسحاق بن راشد عن الزهری' میں اسحاق کے تفرد پر قیاس کرنا علم و فن کی کوئی خدمت نہیں، کیونکہ یہاں تو محدثین کرام نے سرے سے اس کی امام زہری سے روایات کو کمزور اور ان میں اس کا وہم بتلایا ہے۔ اس لیے زہری سے دوسرے ثقات کے مقابلہ میں اس کا تفرد قابل قبول کیوں کر ہو سکتا ہے۔ امام بخاری کا اسلوب بجائے خود اس کا موید ہے کہ انھوں نے 'اسحاق عن الزهری' کی وہی روایات لی ہیں جن میں اس کی متابعت پائی جاتی ہے اور وہ بھی چند ایک۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ شیخ صالح بن حامد الرفاعی حفظہ اللہ نے ایک مستقل کتاب 'الثقات الذین ضعفوا فی بعض شیوخهم' کے عنوان سے لکھی ہے جس میں انھوں نے ان راویوں کا ذکر کیا ہے جو ثقہ ہیں، مگر وہ اپنے بعض شیوخ سے روایت کرنے میں ضعیف قرار دیے گئے ہیں۔ اس میں انھوں نے اسحٰق بن راشد کا بھی ذکر کیا ہے اور خلاصۂ کلام جو ذکر کیا وہ یہ ہے:

ان اسحاق بن راشد ثقة وقد ثبت سماعه من الزهری، لکن فی حدیثه عن الزهری بعض الوهم کما قال ابن حجر، لذلك لا یقبل من حدیثه عن الزهری الا ما وافقه علیه غیره.

''اسحاق بن راشد ثقہ ہیں اور ان کا زہری سے سماع ثابت ہے، لیکن اس کی زہری سے حدیث میں کچھ وہم ہے جیسا کہ ابن حجر نے کہا ہے، اس لیے زہری سے ان کی انھی روایات کو قبول کیا جائے گا جس میں دوسرے راوی نے اس کی موافقت کی ہو۔''

(الثقات ۲۰۰)

مگر کیا ابواسامہ حماد بن اسامہ کے بارے میں بھی کسی نے کہا ہے کہ اس کی ہشام سے روایات میں وہم پایا جاتا ہے، بلکہ اس کی ہشام سے روایات کو تو احسن واجود کہا گیا ہے، مگر افسوس ہے محترم عمار صاحب دونوں کو ایک ہی ترازو میں رکھ کر فرماتے ہیں کہ اسحاق کا تفرد قبول نہیں تو ابواسامہ کا قبول کیوں ہے؟ فوا اسفا

ہماری ان گزارشات سے یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو گئی ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں ابواسامہ عن ہشام کی یہ روایت صحیح اور بے غبار ہے۔ یہ حکم کسی خوش فہمی یا تقلید کی بنا پر نہیں، بلکہ دلائل و براہین پر مبنی ہے۔

گانے والیاں کون تھیں

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی حدیث میں 'وَعِنْدِیْ جَارِیَتَانِ' کے الفاظ ہیں کہ میرے پاس دو جاریہ

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

تھیں۔ ''جاریہ'' کے یہاں معنی حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن جوزی، علامہ نووی، حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کی رائے میں چھوٹی بچیاں ہیں۔ گویا گانے کا شغل دو بچیوں کا تھا۔ مگر اہل اشراق فرماتے ہیں کہ وہ لونڈیاں تھیں۔ اور اسی کی بے ہنگم تائید میں ہمارے مہربان جناب عمار ناصر صاحب بھی یہی فرماتے ہیں، ان کے ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا مفہوم لونڈیاں مراد لیا ہے۔ روایت میں 'لیستا بمغنیتین' کا جملہ بھی اس کا قرینہ ہے، کیونکہ اگر وہ چھوٹی بچیاں تھیں تو ان کے بارے میں یہ گمان پیدا ہونا ہی بعید ہے کہ گانا گانا ان کا پیشہ ہوگا، پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈی ہی کے بارے میں پیدا ہوسکتا ہے۔ 'قینتان' کا لفظ بھی آیا ہے جو لونڈیوں کے مفہوم میں بالکل صریح ہے اور حافظ ابن حجر نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر ''جاریتان'' کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔ (اشراق ۳۶)

گزارش ہے کہ 'قینتان' کا لفظ لونڈیوں کے بارے میں کس حد تک ''بالکل صریح'' ہے۔ یہ بات پہلے مقالات میں ہم عرض کر چکے ہیں۔ بلکہ اس حوالے سے اس فقیر کا جو مذاق دانش مندان اشراق نے اڑایا، اس کا جائزہ بھی پیش کر چکے، جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ حافظ ابن حجر نے ان قرائن کی بنا پر قطعاً ''جاریتان'' کو لونڈیوں کے معنی میں نہیں لیا، بلکہ طبرانی وغیرہ کی ضعیف اور ناقابل اعتبار روایات کی بنا پر انھوں نے یہ مفہوم لیا ہے جس کی وضاحت بھی ہم پہلے کر آئے ہیں۔ اپنے چبائے ہوئے نوالوں کو حافظ ابن حجر کے منہ میں دینا کوئی دانش مندی نہیں۔ حافظ ابن حجر نے ''جاریتان'' کو لونڈیوں کے معنی میں لے کر بھی یہی فرمایا ہے کہ وہ پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ اسی حدیث سے اہل اشراق کے پیش رو صوفیوں کی ایک جماعت نے بھی غنا کے جواز پر ستدلال کیا ہے جس کے جواب میں حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے:

ویکفی فی رد ذلك تصریح عائشة فی الحدیث الذی فی الباب بعده بقولها 'ولیستا بمغنیتین' فنفت عنهما من طریق المعنی ما أثبته لهما باللفظ، لأن الغناء یطلق علی رفع الصوت وعلی الترنم الذی تسمیه العرب النصب بفتح النون وسکون المهملة

''صوفیوں کی تردید میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تصریح، جو بعد کے باب میں ہے، سے ہوتی ہے، جس میں انھوں نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں گانے والیاں نہ تھیں، حضرت عائشہ نے ان دونوں سے معنوی طور پر اس چیز کی نفی کر دی جس کا ثبوت ان کی طرف لفظ غنا سے ہوتا تھا، کیونکہ غنا کا اطلاق بلند آواز اور ترنم سے شعر پڑھنے پر ہوتا ہے جسے عرب نصب اور

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

وعلی الحداء ولا یسمی فاعله مغنیاً. الخ (فتح الباری ۲/۴۴۲)

حدی خوانی کہتے ہیں اور یہ کام کرنے والوں کو وہ مغنی یعنی پیشہ ور گانا گانے والا، گوّیا نہیں کہتے تھے۔''

بلکہ اس کے بعد انھوں نے علامہ قرطبی سے بھی نقل کیا ہے کہ 'لیستا بمغنیتین' کے معنی یہ ہیں کہ ''وہ دونوں اس طرح گانا نہیں جانتی تھیں جس طرح معروف گانا گانے والے گاتے ہیں۔'' جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابن حجر ''جاریتان'' کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ نہیں سمجھتے تھے۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ جس بات کی نفی حافظ ابن حجر نے بالصراحت کی ہے، جناب محترم عمار صاحب اس کا انتساب محض اپنی فکر کی بنیاد پر حافظ ابن حجر کی طرف کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ''پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے اور حافظ ابن حجر نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر جاریتان کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔'' الخ

انصاف شرط ہے! کیا حافظ ابن حجر نے ''جاریتان'' کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار دیا؟ قطعاً نہیں، تو پھر اس طول بیانی کا کیا فائدہ؟ پھر اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ لونڈیاں تھیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ان کا یہ عمل بلوغت کے بعد تھا؟ اور کیا لونڈیوں اور بچیوں کے مابین کوئی منافات ہے؟ لونڈیاں بچیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ اس میں استحالہ کیا ہے؟

محترم عمار صاحب نے اسی میں یہ بات بھی فرمائی ہے کہ حافظ ابن حجر نے ''جاریتان'' کی تعیین میں طبرانی وغیرہ سے جو روایات نقل کی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لونڈیاں تھیں، راقم نے انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ مگر ''توضیح الکلام'' (۲/۷۷) میں اپنے استاد محترم مولانا حافظ محمد گوندلوی کے ایک ضعیف روایت سے استدلال کا دفاع کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا ہے کہ صحیح حدیث کے محتملات کی تعیین کے لیے ضعیف روایت سے استدلال خلاف اصول نہیں، لیکن ابن حجر کی تین ضعیف روایتوں سے استدلال کو قبول نہ کرنے کے لیے یقیناً ان کے پاس معقول وجوہ ہوں گے۔ اگر وہ ان پر روشنی ڈال سکیں تو ان کی توضیحات ہمارے لیے استفادہ کا ذریعہ ہوں گی۔ (اشراق ۳۶، ۳۷)

پیشہ ورانہ موسیقی کے جواز کا فتویٰ دینے والے حضرات کا یہ بھی ایک ناکام سہارا ہے۔ اس بحث سے قطع نظر کہ حضرت الاستاد محدث گوندلوی نے ضعیف حدیث سے استدلال کیا اور کسی ناقد کی، اس کے ضعیف ہونے کی نشان دہی پر راقم نے اس کا جواب دیا اور یہ بھی کہ کیا اس پر ان کا استدلال موقوف ہے؟ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ضعیف روایت سے 'احد المحتملات' کی تعیین ہو سکتی ہے۔ مگر غور طلب بات یہ ہے کہ زیر بحث روایت میں ''جاریتان'' کے لفظ

کی تعیین میں جو حافظ ابن حجر نے ضعیف روایات کے پیش نظر فرمایا کہ یہ لونڈیاں تھیں۔ کیا اس سے ان کے بچیاں ہونے کی نفی لازم آتی ہے؟ ''جاریتان'' میں اسی ابہام کی بنا پر ہی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے وضاحت فرما دی کہ وہ معروف مغنیہ نہیں بچیاں تھیں، جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے فرمایا ہے۔ بالفرض اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ لونڈیاں تھیں تو کیا اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ وہ پیشے کے طور پر گانا گایا کرتی تھیں؟ عید اور شادی کے موقع پر بعض گھرانوں میں آج بھی گانے کا رواج ہے اور وہ بھی چند لڑکیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یوں نہیں کہ قبیلہ اور برادری میں سب عورتیں یہ کام کرتی ہیں۔ اس کے باوجود نہ وہ پیشے کے طور پر یہ شغل اختیار کرتی ہیں اور نہ انھیں معروف مغنیہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ لڑکوں میں بھی نعت وغزل پڑھنے والے معروف ہوتے ہیں، مگر کوئی بھی نہ خود کو گویا سمجھتا ہے نہ پیشے کے طور پر وہ معروف ہی ہوتا ہے۔

اسی لیے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے ''جاریتان'' سے لونڈیاں سمجھ کر بھی یہی سمجھا کہ وہ مغنیہ نہیں تھیں، جیسا کہ سیدہ عائشہ نے فرمایا ہے، مگر ہم نے عرض کیا کہ بنیادی طور پر ''جاریتان'' کے لونڈیاں ہونے اور ان کے بچیاں ہونے میں کوئی منافات نہیں۔ اور یوں یہ دونوں قول باہم متناقض بھی نہیں۔ دونوں صورتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں، مگر ارباب اشراق اس سے متفق نہیں۔ محض اس لیے کہ اس سے موسیقی کے جواز کی عمارت زمیں بوس ہو جاتی ہے اور اس کے جواز کے سارے حیلے تارعنکبوت کی طرح تار تار ہو جاتے ہیں۔

آپ پڑھ آئے ہیں کہ تمام محدثین اس حدیث کی بتمامہ صحت پر متفق ہیں اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ ''جاریتان'' پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ ارباب اشراق نے اپنی دانش مندی اور روشن ضمیری میں متفق علیہ مسائل سے انحراف کی جو راہ اختیار کی ہے اور ''سبیل المومنین'' سے گریز کر کے جو راستہ اپنایا ہے، یہ بہرنوع قابل مذمت ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ ایک خانوادۂ علم وعمل کا چشم وچراغ بھی اس فکر کا ہمنوا ہے اور گھسے پٹے دلائل سے اس کی آبیاری میں مصروف ہے۔ فوا اسفا

اللّٰھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ.

محمد عمار خان ناصر

غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات

''الاعتصام'' کے جواب الجواب کا جائزہ

www.javedahmadghamidi.com

''اشراق'' کے اپریل ۲۰۰۶ کے شمارے میں ہم نے ''غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات'' کے زیرعنوان صحیح بخاری کی ایک روایت میں، جس میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دولونڈیوں کے دف بجا کر گانا گانے کا واقعہ بیان کیا ہے، راویوں کے بعض تصرفات کی نشان دہی کی تھی۔ موقر معاصر ''الاعتصام'' (۲۹/۵۸ و ۳۰) میں محترم مولانا ارشادالحق اثری صاحب نے اس کے بعض نکات پر تنقید کی جس کے جواب میں ہماری معروضات ''اشراق'' کے ستمبر ۲۰۰۶ کے شمارے میں شائع ہوئی تھیں۔ ہم مولانا محترم کے بے حد شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اپنے متنوع علمی و تصنیفی مشاغل میں سے ہماری طالب علمانہ معروضات کے تنقیدی جائزہ کے لیے وقت نکالا ہے اور ''الاعتصام'' (۱۲/۵۹ تا ۱۴) اور ''محدث'' (اپریل ۲۰۰۷) میں اپنی تحقیقات پیش فرمائی ہیں۔ مولانا محترم نے اگرچہ ایک خالص علمی بحث میں اپنی افتاد طبع کے لحاظ سے جا بجا مختلف قسم کی پھبتیاں کسنے کا اسلوب بھی اختیار فرمایا ہے، تاہم اس کے ساتھ ان کی تحریر علمی استدلال سے بھی مزین ہے جو ہمارے نزدیک ہر رنگ اور ہر انداز میں ایک نہایت قابل قدر چیز ہے، اس لیے ہم اس نوعیت کے تبصروں اور تعریضات سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنی گزارشات کو مولانا محترم کے استدلالات کا جائزہ لینے تک محدود رکھیں گے۔

واقعہ میں راویوں کے تصرفات

زیر بحث نکات میں بنیادی نکتہ یہ تھا کہ ہشام بن عروہ سے غناء جاریتین کا مذکورہ واقعہ روایت کرنے والے تلامذہ میں سے ایک شاگرد ابواسامہ نے اپنے طریق میں یہ اضافہ بھی روایت کیا ہے کہ: 'قالت و لیستا بمغنیتین'، یعنی ام المومنین نے فرمایا کہ گانا گانے والی یہ دونوں لونڈیاں پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ ہم نے گزارش کی تھی کہ چونکہ ہشام بن عروہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے والے باقی پانچ شاگرد شعبہ، حماد بن سلمہ، عبداللہ بن نمیر، عبداللہ بن معاویہ اور معمر اس جملے کو نقل نہیں کرتے، اس لیے اصول حدیث کی رو سے روایت کے متن میں اس جملے کو نقل کرنا ابواسامہ کا وہم ہے جسے ام المومنین کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ مولانا محترم نے ہماری اس گزارش پر تین اعتراضات کیے تھے جن کا جواب ہماری طرف سے ''اشراق''، ستمبر ۲۰۰۶ میں شائع ہوا۔

پہلا اعتراض یہ تھا کہ جب راوی خود 'قالت' (یعنی ام المومنین نے کہا) کہہ کر اس جملے کی نسبت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کر رہا ہے تو اسے راوی کا وہم قرار دینا درست نہیں، بلکہ ایسا کرنا راوی کی عدالت کو چیلنج کرنے کے مترادف ہوگا اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اس نے اپنی بات غلط طور پر سیدہ عائشہ کی طرف منسوب کر دی۔ ہم نے اس کے جواب میں گزارش کی تھی کہ اگر کوئی راوی وہم اور غلطی کی بنا پر روایت کے متن میں کوئی ایسی بات شامل کر دے جسے وہ اپنے خیال میں اصل روایت ہی کا حصہ سمجھ رہا ہو تو اس کی طرف سے اس تصریح کا سامنے آ جانا کہ یہ جملہ فلاں راوی یا خود صحابی نے کہا ہے، کسی طرح باعث تعجب نہیں، اس لیے کہ وہ اپنی دانست میں اس بات کو درست سمجھ کر ہی ایسا کر رہا ہے۔ ایسی صورت میں نہ تو یہ طریقہ درست ہوگا کہ محض اس کی تصریح کو دیکھتے ہوئے ان قرائن و شواہد کو نظر انداز کر دیا جائے جو اس کے بیان کردہ اضافے کے 'مدرج' ہونے پر دلالت کر رہے ہیں اور نہ ایسا کرنا ہی جائز ہوگا کہ اس کی زیادت کو رد کرتے ہوئے خود راوی کے صدق و عدالت اور دیانت داری پر سوال اٹھا دیا جائے۔

اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس بات کے جواب میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا جس سے یہ اخذ کرنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ انھوں نے ہماری گزارش سے اتفاق فرما لیا ہے۔

مولانا محترم نے دوسرا اعتراض یہ کیا تھا کہ ابواسامہ کی زیر بحث زیادت پر کوئی سوال اٹھانا اس لیے درست نہیں کہ یہ حدیث کی کسی عام کتاب میں نہیں، بلکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مروی ہے۔ اس کے جواب میں ہم نے مولانا محترم کی کتاب ''توضیح الکلام'' سے خود ان کا یہ ارشاد نقل کیا کہ صحیحین میں مروی روایات کے بحیثیت مجموعی صحیح ہونے کے باوجود اس بات کا امکان، بلکہ وقوع موجود ہے کہ کسی روایت کا کوئی ٹکڑا نقل کرنے میں راوی وہم کا شکار ہو گیا

ہو۔اس پر مولانا محترم کی طرف سے یہ موقف اختیار کیا گیا کہ یہ بات بطور اصول درست ہونے کے باوجود صحیحین کی کسی روایت میں راوی کے وہم کی نشان دہی کے لیے ضروری ہے کہ متقدمین اور ائمۂ فن میں سے کسی نے اس کی تصریح کی ہو۔مولانا محترم کے اس اصرار پر ہم نے دریافت کیا تھا کہ اگر کسی حدیث کی صحت وضعف کو طے کرنے کا معیار نقد روایت کے اصول ہیں اور کسی روایت کی صحت یا ضعف کے باب میں ائمۂ فن کے فیصلوں کی بنیاد بھی دلائل و شواہد ہی پر ہوتی ہے تو دلائل وشواہد ہی کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جا سکتا؟ نیز یہ کہ ''علم حدیث کے جس ذخیرے اور طرق واسانید کے جس مواد سے استفادہ کرتے ہوئے متقدمین رائے قائم کیا کرتے تھے، کیا وہ دنیا سے ناپید ہو چکا ہے اور اب ہمارے پاس متقدمین کے فیصلوں کو علمی معیار پر جانچنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا؟ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر محض خوش اعتقادی کی بنا پر متقدمین اور متاخرین میں فرق کیوں روا رکھا جا رہا ہے؟''

مولانا محترم نے اپنے حالیہ مضمون میں یہ فرق روا رکھنے کا جواز یہ پیش فرمایا ہے کہ:

> ''متقدمین کی نگاہوں میں ذخیرۂ احادیث تھا۔ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں ازبر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے، جیسا کہ تاریخ وتراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے۔
>
> اس کے برعکس چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی سے ان سابقین محدثین کے فیصلہ کے خلاف فیصلہ دینا خود سری ہے۔'' (الاعتصام ۵۹/۱۳/۱۸)

مولانا محترم کا یہ ارشاد محض ایک روایت، بلکہ روایت کے ایک جز کے رد وقبول تک محدود نہیں، بلکہ ذخیرۂ حدیث اور محدثین کی خدمات اور کاوشوں کے وسیع تر دائرے کے حوالے سے بھی ایک خاص زاویۂ نگاہ کا ترجمان ہے جو ہمارے زاویہ نظر سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ ہمارے نزدیک روایات واحادیث کی تحقیق وتنقید کے باب میں اصل معیار کی حیثیت ایک مخصوص دور کی تحقیقات کے نتائج کو نہیں، بلکہ ان مسلمہ علمی وعقلی اصولوں کو حاصل ہے جن کو سامنے رکھتے ہوئے علم حدیث کے تشکیلی دور میں اکابر محدثین نے روایات کی بے لاگ تنقید کی شان دار روایت قائم کی اور راویوں کی ظاہری ثقاہت اور مقام ومرتبہ کی رعایت کیے بغیر فن روایت کے اصولوں کی روشنی میں ان کی روایات کا تجزیہ کیا۔محدثین کی محنت اور کاوش کے غیر معمولی نتائج ہمارے لیے سرمایۂ افتخار ہیں، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اصولی طور پر نہ محدثانہ تحقیق وتنقید کا دروازہ کبھی بند کیا جا سکتا ہے اور نہ یہ ہی قرار دیا جا سکتا ہے کہ متقدمین محدثین کے اخذ کردہ نتائج پر کوئی سوال اٹھانے یا ان کے مرتب کردہ مجموعوں میں درج روایات کی تحقیق وتفتیش کی ضرورت یا امکان ہر لحاظ سے ختم ہو چکا ہے۔صحیح علمی رویہ یہ ہے کہ نقد روایت کے باب میں نئے تنقیدی زاویوں کے امکان کی نفی نہ کی جائے،

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

بلکہ دلائل وشواہد پر مبنی کوئی بھی تنقید سامنے آنے پر متعلقہ روایات کا ازسرنو روایتاً ودرایتاً جائزہ لیا جائے اور رد وقبول کے مستند ترین معیارات کے مطابق ان کی صحت وسقم کا فیصلہ کیا جائے۔ محض حسن ظن کی بنا پر صحیحین کی روایات کی نقد و جرح کے دروازے کو بند کر دینا یا کسی روایت میں سامنے آنے والی کمزوری سے اس مفروضے کی بنیاد پر صرف نظر کر لینا کہ اس کو قبول کرنے کے حق میں شیخین کے پاس یقیناً کوئی نہ کوئی دلیل ہوگی، محض تحکم کا درجہ رکھتا ہے جو فن حدیث کے مزاج اور محدثین کے قائم کردہ بلند علمی وتحقیقی معیار کے بالکل خلاف ہے۔ اس ضمن میں متقدمین محدثین کے نتائج تحقیق سے اختلاف کی عملاً کس حد تک گنجایش موجود ہے، اس کا اندازہ صرف ایک مثال سے کیا جا سکتا ہے۔

امام دارقطنی فن رجال اور علل حدیث کے جلیل القدر امام ہیں۔ علم حدیث میں ان کی وسعت نظر، مہارت اور اجتہادی بصیرت پوری طرح مسلم ہے جس کی بنا پر انھوں نے امام بخاری جیسے ماہر فن کی تحقیقات کو چیلنج کرتے ہوئے صحیح بخاری کی روایات پر اپنا معروف نقد پیش کیا۔ اس کے علاوہ ان کی ''کتاب العلل'' اہل علم کے مابین ایک مقبول اور متداول ماخذ ہے جس میں انھوں نے ذخیرۂ حدیث میں مختلف روایات کی اسانید اور متون میں پائے جانے والے علل اور اوہام کی نشان دہی کی ہے۔ امام دارقطنی کا تعلق متقدمین محدثین سے ہے ''جن کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا، ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں ازبر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے۔'' تاہم دور حاضر کے ایک فاضل محقق الدکتور عبد اللہ بن محمد حسن دمفو نے امام دارقطنی کی ''کتاب العلل'' کی ڈیڑھ سوا یسی روایات کا جو امام زہری کی سند سے مروی ہیں، مطالعہ وتحقیق کے لیے انتخاب کیا اور ''چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی'' پر انحصار کرتے ہوئے ایسے دلائل وشواہد جمع کر دیے جن کی بنا پر ان روایات کے حوالے سے امام دارقطنی کے نتائج تحقیق سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ الدکتور عبد اللہ بن محمد حسن دمفو کی یہ تحقیق ریاض کے مکتبۃ الرشد نے ۱۴۱۸ھ میں ''مرویات الامام الزہری المعلۃ فی کتاب العلل للدارقطنی'' کے نام سے چار جلدوں میں شائع کی ہے۔ اس کے خاتمۂ بحث میں فاضل محقق نے اپنی تحقیق کے بعض نمایاں نتائج کا ذکر یوں کیا ہے:

- امام دارقطنی نے جن چالیس روایات کی سند میں وصل وارسال کے اختلاف کی صورت میں ارسال کو راجح قرار دیا ہے، فاضل محقق کو ان میں سے صرف دو روایتوں کے بارے میں دارقطنی کی تحقیق سے اتفاق ہے۔
- جن پانچ روایات کو امام دارقطنی نے زہری کی تدلیس پر محمول کیا ہے، ان میں سے صرف دو کے بارے میں یہ امکان مانا جا سکتا ہے۔
- جن نو روایات میں امام دارقطنی نے زہری کو وہم یا اضطراب کا شکار قرار دیا ہے، ان میں سے بھی صرف دو

کے بارے میں ان کی رائے سے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔

فاضل محقق نے امام دارقطنی جیسے وسیع النظر محدث کی آرا سے اختلاف کے لیے جس نکتے کو بنیاد بنایا ہے، وہ بطور خاص قابل توجہ ہے۔ فرماتے ہیں:

من اکثر الاسباب التی جعلتنی اخالف الدارقطنی رحمه اللّٰه فی حکمه علی نتیجة الاختلاف وقوفی علی روایات لم ترد فی کلامه علی الاختلاف وربما لو وقف علیها لم تکن هناك مخالفة. (۲۳۱۵/۴)

''راویوں کے اختلاف کی صورت میں امام دارقطنی جن نتائج تک پہنچے، ان سے اختلاف کرنے کی وجہ بیش تر مقامات پر یہ تھی کہ میرے سامنے ایسی روایات بھی آ گئیں جن کا دارقطنی نے اپنی بحث میں ذکر نہیں کیا، اور اگر یہ روایات بھی ان کے علم میں ہوتیں تو غالباً (ان کے نتیجۂ تحقیق اور میری رائے میں) اختلاف نہ رہتا۔''

امید رکھنی چاہیے کہ مولانا محترم، الدکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو کو یہ طعنہ نہیں دیں گے کہ وہ ''اپنے منہ میاں مٹھو'' بننے کی کوشش کر رہے ہیں، اس لیے کہ یہاں متقدمین کی تحقیق سے اختلاف کا نتیجہ امام زہری کی روایات کی تضعیف کی صورت میں نہیں، بلکہ ان کی تصحیح و تحسین کی صورت میں نکل رہا ہے۔

مولانا محترم نے صحیحین کی روایات میں کسی وہم کی نشان دہی کے لیے متقدمین کی تصریح فراہم کرنے پر اپنے اصرار کے حق میں علامہ انور شاہ کشمیری کا ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے جس میں انھوں نے فرمایا ہے:

''متاخرین کی تحسین اور تصحیح متقدمین کی تحسین کے برابر نہیں، کیونکہ متقدمین قرب عہد کی بنا پر راویوں کے احوال زیادہ جانتے تھے۔ وہ جو بھی فیصلہ فرماتے، پوری احتیاط اور اس کی جزئیات کو معلوم کرنے کے بعد فیصلے فرماتے تھے۔ (متاخرین کی طرح) وہ اوراق میں لکھے ہوئے راویوں کے احوال دیکھ کر فیصلہ نہیں کرتے تھے۔ اور تمھیں معلوم ہے ایک تجربہ کار اور حکیم کے مابین کیا فرق ہے! متقدمین کے پاس راویوں کو براہ راست پرکھنے کا جو علم تھا، اس کے مقابلے میں متاخرین کے نزدیک کتابوں میں لکھا ہوا علم فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ متقدمین کو براہ راست راویوں سے سابقہ پڑا ہے۔ وہ کسی اور سے پوچھنے اور سوال کرنے سے مستغنی تھے۔ وہی راویوں کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے، لہٰذا انھی کی بات قابل اعتبار ہے۔'' (فیض الباری ۴/ ۴۱۴)

مولانا محترم نے کسی روایت میں راوی کے وہم کی نشان دہی سے متعلق اس بحث میں رواۃ کی تحسین و تضعیف سے بحث کرنے والا مذکورہ اقتباس نقل کر کے جو خلط مبحث پیدا کیا ہے، ہم ذرا تفصیل سے اس کی وضاحت کرنا چاہیں

گے۔

اہل علم اس امر سے واقف ہیں کہ فن حدیث میں تین الگ الگ چیزیں قابل تحقیق ہوتی ہیں:

ایک راوی کی عدالت اور اس کا کردار، جس کے متعلق کوئی بھی فیصلہ ظاہر ہے کہ یا تو براہ راست مشاہدے کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے یا اس کے بارے میں نقل ہونے والی مستند اخبار و آرا کی روشنی میں۔ جن اہل علم کو تدوین حدیث کے عہد سے زمانی قرب حاصل ہے، انھیں اس معاملے میں ایک بدیہی فوقیت حاصل ہے اور انھی کے مشاہدات اور نقل کردہ آرا اور بیانات اس معاملے میں بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ علامہ انور شاہ کشمیری کے مذکورہ اقتباس میں اصلاً اسی پہلو کو بیان کیا گیا ہے۔

دوسری، کسی راوی کا ضبط و اتقان اور روایت حدیث میں اس کی احتیاط، مہارت اور پختگی۔ اس چیز کا فیصلہ اس کے احوال کا براہ راست مشاہدہ کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے نقل کردہ ذخیرۂ روایات کا بغور تنقیدی جائزہ لینے اور دیگر راویوں کی روایات کے ساتھ موازنہ سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ ابن الصلاح اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

یعرف کون الراوی ضابطا بان نعتبر روایته بروایات الثقات المعروفین بالضبط والاتقان فان وجدنا روایاته موافقة ولو من حیث المعنی لروایاتهم او موافقة لها فی الاغلب والمخالفة نادرة عرفنا حینئذ کونه ضابطا ثبتا وان وجدناه کثیر المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحدیثه.

(مقدمۂ ابن الصلاح ۱/۱۰۶)

''کسی راوی کا ضابط ہونا یوں معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ہم اس کی روایات کو ان ثقہ راویوں کی روایات پر پیش کریں جو ضبط اور اتقان میں معروف ہیں۔ پس اگر اس کی روایات ان کی مرویات کے موافق ہوں، خواہ معنوی لحاظ سے ہی سہی یا اکثر وبیش تر ان کے موافق ہوں اور مخالفت بہت نادر ہو تو اس صورت میں ہم اس کا ضابط اور ثبت ہونا جان لیں گے، لیکن اگر وہ کثرت سے ثقہ راویوں کی روایات کے خلاف روایت کرے تو ہم سمجھ لیں گے کہ اس کے ضبط میں خلل ہے اور اس کی حدیث سے استدلال نہیں کریں گے۔''

تیسری قابل تحقیق چیز کسی مخصوص روایت کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کہیں اس کے کسی راوی نے غلطی اور وہم کی بنیاد پر روایت کی سند یا اس کے متن میں کوئی تصرف تو نہیں کر دیا؟ ہم نے عرض کیا تھا کہ کسی روایت میں در آنے والے وہم یا خطا کا تعین کرنے کے لیے اسانید و متون کا موازنہ ہی محدثین کے ہاں بنیادی وسیلے کی حیثیت رکھتا

www.javedahmadghamidi.com www.ghamidi.net

ہے اور متقدمین ہوں یا متاخرین، دونوں اسی مواد کو استعمال کرتے ہوئے کسی روایت یا روایت کے کسی جز کے بارے میں رائے قائم کرتے ہیں۔

ابو اسامہ کی زیر بحث زیادت کے بارے میں ہم نے جو سوال اٹھایا ہے، وہ اسی تیسرے دائرے سے تعلق رکھتا ہے، لیکن مولانا محترم اس کے جواب میں اپنے موقف کی تائید کے لیے علامہ انور شاہ کشمیری کا وہ اقتباس پیش فرما رہے ہیں جو محدثانہ تحقیق و تفتیش کے دوسرے دائروں یعنی کسی راوی کی عدالت اور کردار یا اس کے ضبط و اتقان کے بارے میں کوئی حکم لگانے اور اس کی بنیاد پر روایت کی تحسین یا تضعیف سے متعلق ہے اور اس طرح یہ تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ علامہ انور شاہ کشمیری بھی 'متقدمین' اور 'ائمۂ فن' کی تصریح کے بغیر کسی روایت میں راویوں کے تصرف اور وہم کی نشان دہی کو درست نہیں سمجھتے، حالانکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری نے نہ صرف یہ کہ سند کے لحاظ سے بظاہر صحیح دکھائی دینے والی روایات کے راویوں کے تصرفات و اوہام سے محفوظ ہونے کے تصور کی جا بجا سخت تردید کی ہے، بلکہ خود اپنے مطالعہ و تحقیق کی روشنی میں بعض روایات کی صحت پر بھی کلام کیا ہے۔ مثال کے طور پر صحیح بخاری کی ایک روایت میں ذکر ہے کہ جو لوگ واقعۂ افک میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا پر بہتان لگانے میں ملوث ہوئے، ان میں حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ (بخاری، رقم ۴۱۴۱) علامہ انور شاہ کشمیری کو اس سے اختلاف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اعلم انه يعلم من البخاری ان حسان كان ممن خاض فی حديث الافك ولكن يعلم من ابياته انه لم يفه به اصلا حيث يمدحها و يبرئ نفسه عما رمی به ... والعبرة عندی باخذ قول حسان نفسه و لا عبرة بما يذاع بين الناس ويشاع فان حال الخبط فی الاخبار معلوم و بالجملة نسبة القذف اليه عندی خلاف التحقيق.

(فیض الباری ۵/ ۷۴، ۷۵)

''جان لو کہ بخاری سے معلوم ہوتا ہے کہ حسان بھی حضرت عائشہ پر لگائے گئے بہتان کی اشاعت میں ملوث ہو گئے تھے، لیکن ان کے اپنے شعروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ بات کبھی زبان پر نہیں لائے، چنانچہ وہ ام المومنین کی مدح کرتے ہیں اور اپنے اوپر لگائے جانے والے الزام سے اپنی براءت کا اعلان کرتے ہیں... میرے نزدیک خود حسان کا اپنا بیان زیادہ قابل اعتماد ہے اور لوگوں میں پھیل جانے والی بات کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ اخبار میں پیدا ہو جانے والی گڑبڑ کا حال معلوم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حسان کی طرف قذف کی نسبت کرنا میرے نزدیک خلاف

تحقیق ہے۔''

مولانا محترم کا تیسرا اعتراض یہ تھا کہ 'قالت و لیستا بمغنیتین' کی زیادت کو بیان کرنے والا راوی ابواسامہ چونکہ ایک ثقہ راوی ہے اور زیادت ثقہ، محدثین کے نزدیک قابل قبول ہوتی ہے، اس لیے ابواسامہ کے تفرد کی بنیاد پر اس روایت کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نے اس کے جواب میں گزارش کی تھی کہ ''اکابر محدثین ثقہ راویوں کی بیان کردہ زیادات کو مطلقاً نہیں، بلکہ بعض قیود کے ساتھ قبول کرتے ہیں جن میں سے ایک اہم قید یہ ہے کہ اگر راوی کسی روایت میں کوئی زائد بات بیان کرے، جبکہ اس کے مقابلے میں اس زیادت کے بغیر روایت کو نقل کرنے والے راوی تعداد میں زیادہ اور پختہ کار اور ضابط ہوں اور زیادت بھی اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہ ہو تو ایسے راوی کی بیان کردہ زیادت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔'' (اشراق، ستمبر ۲۰۰۶، ۳۴)

مولانا محترم اپنے تازہ مضمون میں اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

''اگر وہ زیادت دوسری روایات کے منافی ہے تو مقبول نہیں، اگر منافی نہیں تو وہ مقبول ہے۔ یہ ہے متقدمین محدثین رحمۃ اللہ علیہم کا فیصلہ، جماعت کے مقابلے میں ایک کی روایت میں خطا کا بلا شبہ احتمال ہے۔ مگر یہ تب ہے جب وہ احفظ اور ثبت نہ ہو اور اس کی زیادتی دوسری روایت کے منافی ہو۔ اسی اصول کے مطابق محدثین نے ابواسامہ کی روایت کو قبول کیا اور اسے صحیح قرار دیا۔ انھوں نے کوئی بے اصولی نہیں کی، یہ بھی بایں طور کہ ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے۔ احادیث تو محفوظ ہیں، مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔''

(الاعتصام ۵۹/ ۱۳/ ۲۰)

گویا مولانا محترم کے نزدیک متقدمین محدثین صرف اس صورت میں ثقہ راوی کی زیادت کو رد کرتے ہیں جب وہ احفظ اور ثبت نہ ہو اور اس کی زیادت اصل روایت کے منافی ہو۔ ہم بصد احترام گزارش کریں گے کہ یہ متقدمین محدثین کے اصول کی نہایت ناقص ترجمانی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ محدثین محض اس بنا پر کسی راوی کی زیادت کو رد نہیں کر دیتے کہ وہ اس کو نقل کرنے میں متفرد ہے، بلکہ اس ضمن میں مزید قرائن و شواہد کا تتبع کرتے ہیں۔ اگر کسی راوی کی بیان کردہ زیادت دیگر ثقہ راویوں کی روایت کے منافی ہو تو اس کے وہم ہونے کا احتمال تقریباً یقین میں بدل جاتا ہے، تاہم کسی زیادت پر وہم کا حکم لگانا اس کے اصل روایت کے منافی ہونے پر منحصر نہیں۔ اگر زیادت کے مبنی بر وہم ہونے کے دیگر قرائن و شواہد موجود ہوں تو پھر منافات کا نکتہ غیر اہم ہو جاتا ہے اور اکابر محدثین اس سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی زیادت کو رد کر دیتے ہیں۔ شارح ترمذی، مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ متقدمین

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

محدثین کے طرز عمل کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فان قلت فلم لم یقبل المحدثون المتقدمون کالشافعی واحمد بن حنبل وابن معین والبخاری وابی داود وابی حاتم وابی علی النیسابوری والحاکم والدارقطنی وغیرهم زیادة 'ثم لا یعود' فی حدیث ابن مسعود وزیادة 'فصاعدا' فی حدیث عبادة وزیادة 'واذا قرا فانصتوا' فی حدیث ابی هریرة وابی موسی الاشعری ولم جعلوها غیر محفوظة مع ان هذه الزیادات غیر منافیة لاصل الحدیث؟ قلت انما لم یقبلوا هذه الزیادات لانه قد وضح لهم دلائل علی انها وهم من بعض الرواة کما بینوه واوضحوه لا لمجرد ان راویها قد تفرد بها.

(تحفۃ الاحوذی ۲/۸۵)

''اگر تم یہ سوال کرو کہ متقدمین محدثین، مثلاً شافعی، احمد بن حنبل، ابن معین، بخاری، ابوداؤد، ابوحاتم، ابوعلی نیسابوری، حاکم اور دارقطنی وغیرہ نے ابن مسعود کی حدیث میں 'ثم لا یعود' کی زیادت کو، عبادہ کی حدیث میں 'فصاعدا' کی زیادت کو اور ابوہریرہ اور ابوموسیٰ اشعری کی حدیث میں 'واذا قرا فانصتوا' کی زیادت کو کیوں قبول نہیں کیا اور انھیں غیر محفوظ کیوں قرار دیا، حالانکہ یہ زیادات اصل حدیث کے منافی نہیں ہیں؟ میں جواب میں کہوں گا کہ ان محدثین نے ان زیادات کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ ان پر دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو گیا کہ یہ بعض راویوں کا وہم ہیں، جیسا کہ انھوں نے اس کو بیان اور واضح کیا ہے۔ (انھوں نے) محض اس بنا پر (ان میں سے کسی زیادت کو رد نہیں کر دیا) کہ اس کا راوی اس کو نقل کرنے میں متفرد ہے۔''

محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کی اس تصریح سے واضح ہے کہ متقدمین محدثین کے نزدیک کسی زیادت کو رد کرنے کا مدار محض اس پر نہیں ہے کہ وہ اصل حدیث کے منافی ہو، بلکہ کسی غیر منافی زیادت کو بھی دیگر قرائن کی روشنی میں راوی کا وہم قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ کسی زیادت کو وہم قرار دینے کے معاملے میں اطمینان کے درجات متفاوت ہو سکتے ہیں۔ علامہ زیلعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زیادت ثقہ کے معاملے میں کوئی کلی ضابطہ بنانا ممکن نہیں۔ بعض اوقات کسی زیادت کے درست ہونے پر اطمینان حاصل ہو جاتا ہے، کبھی اس کے صحیح ہونے کا گمان غالب ہوتا ہے، بسا اوقات اس کے غلط ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، کبھی اس کے غلط ہونے کی رائے ظن غالب کے درجے میں ہوتی ہے اور بعض مواقع ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ان میں توقف سے کام لینا پڑتا ہے۔ (نصب الرایہ ۱/۳۳۶، ۳۳۷)

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہم نے ابواسامہ کی جس زیادت کو اس کا وہم قرار دیا ہے، اس کے وہم ہونے کے کم وبیش یقینی قرائن موجود ہیں۔ اگر ام المومنین نے 'و لیستا بمغنیتین' کہہ کر اہتمام کے ساتھ ان دونوں لونڈیوں کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی کی ہوتی تو یہ جملہ اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے کسی طرح نظر انداز کرنے کے قابل نہیں تھا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے بھانجے عروہ بن زبیر سے اس واقعے کو نقل کرنے والے تین شاگردوں میں سے ابوالاسود اور ابن شہاب اس کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔ محدثین ہشام بن عروہ کے مقابلے میں تنہا ابن شہاب کے حفظ اور تثبت پر زیادہ اعتماد رکھتے ہیں، (سنن الدارقطنی ۴/۱۵۵۔ معرفۃ السنن والآثار ۴/۶۷) جبکہ یہاں تو ابوالاسود کی روایت بھی ابن شہاب کی موید ہے۔ پھر جس شاگرد یعنی ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ جملہ نقل ہوا ہے، ان کے بھی سات شاگردوں[1] میں سے صرف ایک یعنی ابواسامہ اس زیادت کو روایت کرتے ہیں۔ ابواسامہ بجائے خود یقیناً ایک ثقہ اور ثبت راوی ہیں، لیکن دیگر رواۃ، بالخصوص شعبہ بن الحجاج، حماد بن سلمہ اور معمر بن راشد کا حفظ اور تثبت مجموعی لحاظ سے زیادہ قابل اعتماد ہے، چنانچہ اس زیادت کو قبول نہ کرنا محدثین کے اصول کے عین مطابق ہے۔

مولانا محترم نے اپنے مذکورہ اقتباس کے آخر میں فرمایا ہے کہ ''ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے۔ احادیث تو محفوظ ہیں، مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔'' غالباً وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مطبوعہ کتب کی صورت میں دستیاب ذخیرۂ حدیث چونکہ نامکمل ہے، اس لیے اس بات کا امکان ہے کہ 'و لیستا بمغنیتین' کا جملہ نقل کرنے میں دیگر راویوں نے بھی ابواسامہ کی متابعت کی ہو، لیکن یہ متابعت دستیاب کتب میں نقل ہونے کے بجائے ضائع ہو گئی ہو یا ان ماخذ میں کہیں موجود ہو جو ابھی زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا محترم کا پیش کردہ یہ نکتہ فی نفسہٖ ایک معقول نکتہ ہے۔ ہم بھی اس امکان اور احتمال کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہم مولانا محترم کو توجہ دلانا چاہیں گے کہ علم وتحقیق کی دنیا میں فیصلہ امکانات اور احتمالات کی بنیاد پر نہیں، بلکہ موجود اور میسر شواہد کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور اس کے لیے ''چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی'' پر ہی انحصار کیا جاتا ہے۔ احادیث پر بحث وتنقید کے میدان میں قدم رکھنے کا یہی واحد ممکن طریقہ ہے۔ چنانچہ دستیاب ذخیرہ اگر یہ بتاتا ہے کہ ابواسامہ، ہشام کے

---

[1] سابقہ مضامین میں ہم نے اس روایت کو ہشام سے نقل کرنے والے چھ شاگردوں کا ذکر کیا تھا۔ برادرم افتخار تبسم صاحب نے اس ضمن میں ہشام کے ایک اور شاگرد محاضر کی نشان دہی کی ہے جن کی روایت ابوعوانہ الاسفرائینی کی 'المسند الصحیح المخرج علیٰ صحیح مسلم' (۲/۱۲، رقم ۲۱۳۸) میں منقول ہے۔ محاضر کی اس روایت میں بھی زیر بحث زیادت کا کوئی ذکر نہیں۔

دیگر شاگردوں کے مقابلے میں زیر بحث زیادت کو نقل کرنے میں متفرد ہے تو اسے اس کا تفرد ہی قرار دیا جائے گا، نہ کہ ممکنہ اور احتمالی متابعات کو بمنزلۂ موجود فرض کرتے ہوئے اس کا دفاع کیا جائے گا۔ محد ثانہ تحقیق وتفتیش کے نتیجے میں اگر اس کے برخلاف ٹھوس شواہد سامنے آ جاتے ہیں تو مولانا محترم اطمینان رکھیں کہ ہمیں اپنی رائے پر نظر ثانی کرنے اور غلط ثابت ہونے پر اس سے رجوع کرنے میں، ان شاء اللہ، کوئی تامل نہیں ہو گا۔

اسحاق بن راشد کی زیادت

زیادت ثقہ کے رد وقبول سے متعلق مذکورہ نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے ہم نے گزارش کی تھی کہ مولانا محترم نے اسی اصول کے تحت ام المومنین کی زیر بحث روایت میں ایک دوسرے راوی کی بیان کردہ زیادت پر ہماری تنقید سے اتفاق فرمایا ہے۔ ابن شہاب زہری کے شاگردوں میں سے ایک راوی اسحاق بن راشد روایت میں یہ جملہ بیان کرتا ہے: 'فسبهما و خرق دفيهما' (ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دونوں لونڈیوں کو برا بھلا کہا اور ان کے دف پھاڑ دیے)، جبکہ دیگر تلامذہ عقیل بن خالد، عمرو بن الحارث، مالک بن انس، معمر بن راشد اور اوزاعی اس جملے کو روایت نہیں کرتے جس سے اس کا بے اصل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مولانا محترم نے ہماری اس رائے سے اتفاق فرمایا جس پر ہم نے یہ دریافت کیا تھا کہ اگر اسحاق بن راشد کی زیادت، دیگر تلامذہ کے مقابلے میں متفرد ہونے کی بنا پر قابل قبول نہیں تو ابو اسامہ کی بیان کردہ زیادت کے ساتھ اس سے مختلف معاملہ کیوں کیا جا رہا ہے؟ مولانا محترم نے اس سوال کے جواب میں اپنے تازہ مضمون میں فرمایا ہے:

> ''کسی ثقہ راوی کے ہاں کچھ اوہام پائے جانے سے بلاشبہ اس کی تمام روایات نا قابل اعتبار نہیں ہوتیں، لیکن ثقہ راوی جب ایسے راوی سے روایت کرے، جس سے روایت کرنے میں محدثین نے اس پر کلام کیا ہو اور وہ اس سے روایت کرنے میں یا کوئی زیادت ذکر کرنے میں منفرد ہو تو اس کا تفرد قابل قبول نہیں ہو گا۔''
>
> (الاعتصام ۵۹/۱۴/۱۹)

افسوس ہے کہ ہمارے سوال کا اصل نکتہ مولانا محترم کی توجہ سے محروم رہا ہے۔ ہم یہی تو دریافت کر رہے ہیں کہ اگر اسحاق بن راشد کے ہاں کچھ اوہام کے پائے جانے سے اصولاً یہ لازم نہیں آتا کہ زہری سے نقل کردہ اس کی تمام روایات اور زیادات نا قابل اعتبار قرار پائیں تو پھر 'فسبهما و خرق دفيهما' کی زیادت کے بارے میں کس بنیاد پر یہ رائے قائم کی جا رہی ہے کہ یہ محل نظر ہے؟ اسحاق کی بعض دیگر روایات میں وہم کے پائے جانے سے یہ کیسے

لازم آیا کہ زیر بحث زیادت میں بھی وہ وہم کا شکار ہوا ہے؟ ہم نے گزارش کی تھی کہ اس کے لیے واحد قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کو نقل کرنے والے زہری کے دیگر تمام تلامذہ اس جملے کو نقل نہیں کرتے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زہری نے روایت میں یہ جملہ بیان نہیں کیا۔ ہمارے نزدیک اسی اصول کا اطلاق ہشام کے شاگردوں میں سے ابواسامہ کی بیان کردہ زیادت 'قالت و لیستا بمغنیتین' پر بھی ہونا چاہیے۔ کوئی راوی اگر ایسی زیادت بیان کرتا ہے جو معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہیں، لیکن دیگر ثقہ اور ثبت راویوں نے، جو تعداد میں بھی زیادہ ہیں، اسے بیان نہیں کیا تو وہ زیادت محل نظر ہے، قطع نظر اس سے کہ اس راوی کی باقی روایات میں اوہام پائے جاتے ہیں یا نہیں۔ نہ کسی راوی کی باقی مرویات میں اوہام کا پایا جانا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ کسی مخصوص زیادت کے بیان کرنے میں بھی وہم کا شکار ہوا ہو اور نہ کسی مخصوص زیادت کے نقل کرنے میں اس کے تفرد کو وہم قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی دیگر مرویات میں بھی اوہام پائے جاتے ہوں۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ہشام بن عروہ کی روایات

ہشام بن عروہ کی مرویات کے حوالے سے ہم نے ''تہذیب التہذیب'' میں منقول امام یعقوب بن شیبہ کے ارشاد کی روشنی میں یہ گزارش کی تھی کہ عراق جانے کے بعد انھوں نے اپنے والد کی روایات میں ارسال کا طریقہ اختیار کر لیا تھا اور وہ روایات بھی ان کی نسبت سے نقل کرنے لگے تھے جو انھوں نے براہ راست اپنے والد سے نہیں سنی ہوتی تھیں۔ اس سے ہم نے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ کتب حدیث میں ہشام کی جو مرویات ان کے عراقی تلامذہ سے منقول ہوں، انھیں یقینی طور پر متصل نہیں کہا جا سکتا۔

مولانا محترم نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے سابقہ مضمون میں اولاً تو ہشام کے کوفی اور بصری تلامذہ کی بنیاد پر اس اعتراض کو رفع کرنے کی کوشش کی اور یہ فرمایا کہ ہشام چونکہ کوفہ گئے تھے، اس لیے ان کے بارے میں یعقوب بن شیبہ کا مذکورہ اعتراض ان کے تمام عراقی شاگردوں سے نہیں، بلکہ صرف کوفی تلامذہ سے متعلق ہے اور چونکہ صحیحین کی زیر بحث روایت بعض بصری تلامذہ، حماد اور معمر نے بھی نقل کی ہے، اس لیے وہ مذکورہ اعتراض کے دائرے میں نہیں آتی۔ مولانا محترم نے دوسری بات یہ فرمائی کہ خود اہل کوفہ کی تمام مرویات میں بھی ارسال کا شبہ نہیں پایا جاتا، بلکہ یہ امکان صرف ان روایات میں مانا جا سکتا ہے جو انھوں نے ہشام کے دوسرے اور تیسرے سفر کوفہ میں روایت کیں۔ دونوں قسم کی مرویات میں فرق کے لیے مولانا محترم نے یہ استدلال پیش کیا کہ کتب رجال میں

ہشام سے آخری دور میں وکیع ، ابن نمیر اور محاضر کے سماع کی تصریح موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ائمۂ رجال ان تین کے علاوہ ہشام کے باقی شاگردوں کی نقل کردہ روایات کو ارسال پر محمول نہیں کرتے۔

اپنے جوابی مضمون میں ہم نے پہلے نکتے کے حوالے سے یہ گزارش کی کہ یعقوب بن شیبہ کے اعتراض کا تعلق ''اہل کوفہ'' کی روایات سے نہیں، بلکہ ''کوفہ'' میں ہشام کی بیان کردہ مرویات سے ہے، اس لیے حماد اور معمر کا تعلق کسی بھی شہر سے ہو، اگر انھوں نے ہشام سے کوفہ میں آنے کے بعد ہی سماع کیا ہے تو ان کی مرویات کا حکم اس دور کی دیگر مرویات سے مختلف نہیں ہوسکتا۔ اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس نکتے سے کوئی تعرض نہیں فرمایا اور اپنے استدلال کی بنیاد دوسرے نکتے ہی کو بنایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

> ''بجا فرمایا، مگر یہ کوفہ میں دوسری اور تیسری مرتبہ جانے کے بعد ہے۔ اس دور میں جن حضرات نے ان سے روایات لی ہیں، ان کی روایات میں بظاہر اس تصور کی گنجایش موجود ہے کہ ان میں ارسال ہو، مگر حقیقت اس کے برعکس ہے... یہ کیا انصاف ہے کہ مطلق طور پر تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو غیر متصل اور غیر صحیح قرار دے دیا جائے۔ بالخصوص جبکہ ہشام سے یہ روایت کرنے والے ابواسامہ حماد بن اسامہ ہیں اور وہ محدثین کے ہاں ہشام سے روایت کرنے میں ثقہ اور ثبت ہیں اور اس کی روایت کو درست قرار دیتے ہیں... اسی طرح یہ بھی عرض کیا تھا کہ التہذیب اور تاریخ بغداد [۱۴/ ۴۰] میں وضاحت ہے کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع ، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے اور صحیحین میں یہ روایت ان تینوں کی بجائے ابواسامہ سے ہے، لہٰذا تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو ارسال پر محمول کرنا قطعاً درست نہیں۔'' (الاعتصام ۵۹/ ۱۲/ ۲۲، ۲۳)

ہمارا خیال ہے کہ یہ استدلال غالباً مولانا محترم کی پوری توجہ حاصل نہیں کر سکا اور انھوں نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ ارسال کے امکان کو دوسرے اور تیسرے سفر کی حد تک تسلیم کرنے اور پھر وکیع ، ابن نمیر اور محاضر کے علاوہ باقی تمام تلامذہ کی روایات کو متصل قرار دینے کی باتیں باہم متضاد ہیں۔ اگر وکیع وغیرہ کے سماع کی تصریح سے ائمۂ رجال کا مقصد باقی تلامذہ کی روایات کو ارسال کے امکان سے محفوظ قرار دینا ہے تو مولانا محترم کے پیش کردہ موقف کی رو سے منطقی طور پر انھیں ہشام کے صرف آخری دور کے نہیں، بلکہ کوفہ کے دوسرے اور تیسرے، دونوں اسفار میں سماع کرنے والے تلامذہ کی نشان دہی کرنی چاہیے۔ اگر ہشام کے ارسال کا تعلق صرف اس کے آخری دور سے نہیں، بلکہ کوفہ کے دوسرے سفر سے بھی ہے تو زیر بحث تناظر میں صرف آخری عمر میں اس سے سماع کرنے والوں کی نشان دہی بے معنی قرار پاتی ہے۔ ہماری ناچیز رائے میں تاریخ بغداد اور تہذیب میں وارد ہونے والی یہ وضاحت کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع ، ابن نمیر اور محاضر نے سماع کیا تھا، ہشام کے ارسال کے تناظر میں نہیں، بلکہ آخری دور میں اس کا

حافظہ کمزور ہو جانے کے تناظر میں آئی ہے۔ محدثین کے ہاں ہشام کے ارسال کے علاوہ آخری عمر میں اس کے حافظے میں تغیر رونما ہو جانے کا نکتہ الگ سے زیر بحث آیا ہے۔ ''تہذیب التہذیب'' میں ہے:

وقال ابو الحسن بن القطان تغير قبل موته ولم نر له في ذلك سلفا. (۱۱/۴۵)	''ابوالحسن بن القطان نے کہا ہے کہ موت سے پہلے ہشام کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔ ابن قطان سے پہلے ہمیں کسی کے ہاں اس بات کا ذکر نہیں ملا۔''

مولانا محترم 'ولم نر له في ذلك سلفا' (ہمیں ابن قطان سے پہلے کسی کے ہاں اس بات کا ذکر نہیں ملا) کا مفہوم یہ سمجھے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے یہ کہہ کر ابن قطان کے قول کی تردید کی ہے۔ (الاعتصام ۲۵/۱۲/۵۹) حالانکہ ابن حجر نے ''فتح الباری'' کے مقدمے میں واضح طور پر اس رائے کی تائید کی ہے۔ لکھتے ہیں:

مجمع على تثبته الا انه في كبره تغير حفظه فتغير حديث من سمع منه في قدمته الثالثة الى العراق. (۱/۱۹۹)	''ہشام کے ثبت ہونے پر اتفاق ہے، البتہ بڑھاپے میں اس کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا، اس لیے تیسری مرتبہ عراق آمد کے موقع پر اس سے سماع کرنے والوں کی روایات بھی حافظہ کی خرابی سے متاثر ہوئیں۔''

اس تصریح کی روشنی میں 'ولم نر له في ذلك سلفا' کا مفہوم یہ ہوگا کہ آخری عمر میں ہشام کے حافظے میں تغیر واقع ہونے کی نشان دہی سب سے پہلے ابن القطان الفاسی نے کی ہے۔ اس ضمن میں امام ذہبی نے اس بات سے تو اختلاف کیا ہے کہ ہشام کے حافظے میں تغیر 'اختلاط' کے درجے تک پہنچ گیا تھا، تاہم نفس تغیر کو انھوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ (میزان الاعتدال ۷/۸۵، ۸۶) ہمارے ناقص فہم کے مطابق تاریخ بغداد اور تہذیب میں وکیع، ابن نمیر اور محاضر کی روایات کو اسی حوالے سے ممتاز کیا گیا ہے کہ انھوں نے تغیر حفظ کے اس دور میں ہشام سے سماع کیا تھا۔

یہ سامنے کی بات ہے کہ ہشام کی کوفہ میں بیان کردہ روایات کے حوالے سے مولانا محترم کا مذکورہ استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب اہل کوفہ کی نقل کردہ روایات میں یہ واضح تقسیم موجود ہو کہ فلاں روایات انھوں نے ہشام کے پہلے سفر میں سنی ہیں اور فلاں مرویات دوسرے اور تیسرے سفر میں۔ ہمارے محدود مطالعے کی حد تک اس طرح کی کوئی واضح تقسیم قائم کرنے کا کوئی ذریعہ میسر نہیں اور نہ محدثین عملاً اس طرح کا کوئی فرق قائم کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابن عبد البر، ہشام کے بعض تلامذہ مثلاً حماد بن سلمہ، ابوعوانہ اور وہیب وغیرہ کی نقل کردہ ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الرواية المخالفة فی حديث هشام بن عروة هذا لرواية مالك فيه انما حدث به عن هشام اهل العراق وما حدث به هشام بالمدينة قبل خروجه الی العراق اصح عندهم ولقد حكی علی بن المدينی عن يحيی بن سعيد القطان قال رايت مالك بن انس فی النوم فسالته عن هشام بن عروة فقال اما ما حدث به عندنا يعنی بالمدينة قبل خروجه فكانه يصححه واما ما حدث به بعد ما خرج عندنا فكانه يوهنه. (التمہید ۲۲/۱۱۹، ۱۲۰)

''اس مسئلے میں امام مالک نے ہشام سے جو روایت نقل کی ہے، اس کی مخالف روایت کو ہشام سے اہل عراق نے نقل کیا ہے اور ہشام نے عراق جانے سے پہلے مدینہ میں جو روایات بیان کیں، وہ محدثین کے نزدیک زیادہ صحیح ہیں۔ علی بن المدینی نے یحییٰ بن سعید القطان سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے مالک بن انس کو خواب میں دیکھا تو ان سے ہشام بن عروہ کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے کہا کہ جو روایات اس نے یہاں سے جانے سے قبل ہمارے پاس یعنی مدینہ میں بیان کی ہیں، وہ تو صحیح ہیں، لیکن ہمارے پاس سے جانے کے بعد جو روایات بیان کی ہیں، وہ کمزور ہیں۔''

یہاں ہشام کی مذکورہ روایت پر کی جانے والی تنقید سے اتفاق یا اختلاف زیر بحث نہیں۔ مقصود صرف یہ واضح کرنا ہے کہ ابن عبدالبر ہشام کے عراقی تلامذہ کی روایات کے حوالے سے محدثین کے تحفظات کو مولانا محترم کے بیان کردہ مخصوص شاگردوں تک محدود نہیں سمجھتے، بلکہ ان کے علاوہ دیگر تلامذہ مثلاً حماد بن سلمہ اور ابو عوانہ وغیرہ کی روایات کو بھی اسی زمرے میں شمار کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ہشام کے عراقی تلامذہ کی روایات میں اس امر کی تنقیح کہ کون سی روایات پہلے سفر میں سنی گئیں اور کون سی دوسرے اور تیسرے سفر میں، حتمی طور پر ممکن نہیں۔

صحیحین میں مدلسین کی روایات

عراق جانے کے بعد ارسال کی قابل اعتراض روش اختیار کرنے کی بنا پر ہشام کی روایات پر وارد ہونے والے عدم اتصال کے اعتراض کے جواب میں مولانا محترم نے اپنے سابقہ مضمون میں فرمایا تھا کہ چونکہ محدثین کے ہاں صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں، اس لیے ہشام کی ان روایات کو غیر متصل قرار دینا درست نہیں۔ (الاعتصام ۵۸/۲۹/ ۱۴) اس پر ہم نے گزارش کی تھی کہ خود مولانا محترم ''توضیح الکلام'' میں یہ وضاحت فرما چکے ہیں کہ صحیحین کے بارے میں مذکورہ ضابطہ کے عمومی طور پر درست ہونے کے باوجود ''جہاں دلائل قطعیہ سے

انقطاع ثابت ہو، وہاں اس کا انکار محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی ہے۔''

اپنے تازہ مضمون میں مولانا محترم نے اس کے جواب میں سرے سے ہشام کو مدلس تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ مدلسین کے بارے میں مذکورہ اصول ہشام کی زیر بحث روایت پر قابل اطلاق نہیں، کیونکہ ہشام پر تدلیس کا الزام ہی درست نہیں۔ اگر مولانا محترم اسے گستاخی نہ سمجھیں تو ہم پلٹ کر ان سے پوچھنا چاہیں گے کہ اگر آپ کے نزدیک ہشام 'مدلس' نہیں ہے تو آپ نے اپنے پہلے مضمون میں اس کی معنعن روایات کو متصل قرار دینے کے لیے اس 'غیر متعلق' ضابطے کا حوالہ ہی کیوں دیا تھا کہ ''صحیحین میں مدلسین کا عنعنہ محمول علی السماع ہے''؟

بہرحال مولانا محترم کے تازہ موقف اور اس کے استدلال کا جائزہ لیجیے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہشام کے ہاں جو صورت پائی جاتی ہے، وہ اصطلاحی مفہوم میں 'تدلیس' یعنی مروی عنہ کے نام کو جان بوجھ کر چھپانے کے ذیل میں نہیں آتی، بلکہ درحقیقت 'ارسال واتصال' کی صورت ہے۔ اس کی وضاحت میں مولانا محترم نے مقدمۂ صحیح مسلم سے امام مسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ محدثین بسا اوقات ارسالاً روایت بیان کرتے ہیں اور جس سے حدیث سنی ہوتی ہے، اس کا نام نہیں لیتے اور کبھی نشاط میں پوری سند سے روایت کرتے ہیں، جیسا کہ اسے سنا ہوتا ہے۔ (الاعتصام ۵۹/۱۲/ ۲۴) مولانا محترم کا فرمانا ہے کہ امام مسلم اور امام دارقطنی وغیرہ نے اس بحث میں ہشام بن عروہ کی روایت بھی بطور مثال ذکر کی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہشام بن عروہ کو اصطلاحی معنوں میں 'مدلس' نہیں سمجھتے، بلکہ ان کی ایسی روایات کو اتصال وارسال ہی کی مذکورہ صورت پر محمول کرتے ہیں۔ مولانا محترم فرماتے ہیں:

> ''امام مسلم، امام احمد، امام دارقطنی ان جیسی روایات کو طبیعت کے مختلف ہونے پر محمول کرتے ہیں۔ جب انبساط اور اطمینان کی صورت ہوتی تو ہشام اس کی پوری سند ذکر کرتے اور جب طبیعت غیر مطمئن ہوتی تو ارسال کرتے۔ اور یہ صرف ہشام ہی نہیں، دوسرے ثقات بھی ایسا کرتے ہیں، جیسا کہ امام مسلم نے مثالیں دے کر اسے واضح کیا ہے۔
>
> اس لیے ایسی چند روایات کی بنا پر نہ ان کی معنعن روایات پر اعتراض درست ہے اور نہ انھیں متغیر و مدلس ہی کہا جا سکتا ہے۔'' (الاعتصام ۵۹/۱۴/ ۱۹)

ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ تقریباً ایک سال سے جاری اس بحث میں ہمیں فن مناظرہ کے دیگر داؤ پیچ سیکھنے کا موقع ملا ہو یا نہیں، کم از کم خلط مبحث پیدا کرنے کا گر اچھی طرح ذہن نشین ہو گیا ہے۔ یہاں بھی دیکھیے، امام مسلم اور دارقطنی وغیرہ نے راوی پر طاری ہونے والی وقتی مزاجی کیفیات سے پیدا ہونے والی وصل وارسال کی جس صورت کا

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

ذکر کیا ہے، وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور دیگر رواۃ کے علاوہ ہشام کے ہاں بھی اس کا پایا جانا عین ممکن ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس سے ہشام کے اس قابل اعتراض طرز عمل کی نفی کیسے لازم آتی ہے جس کی نشان دہی امام یعقوب بن شیبہ اور ابن حجر پوری صراحت اور وضاحت سے کر رہے ہیں؟ ''تہذیب التہذیب'' کی عبارت ملاحظہ کیجیے:

قال یعقوب بن شیبة ثقة ثبت لم ینکر علیه شئ الا بعد ما صار الی العراق فانه انبسط فی الروایة عن ابیه فانکر ذلك علیه اهل بلده والذی نری ان هشاما تسهل لاهل العراق انه کان لا یحدث عن ابیه الا بما سمعه منه فکان تسهله انه ارسل عن ابیه مما کان یسمعه من غیر ابیه عن ابیه. (۴۵/۱۱)

''یعقوب بن شیبہ نے کہا ہے کہ ہشام ثقہ اور ثبت ہیں اور عراق منتقل ہونے سے پہلے ان کی کسی روایت میں کوئی خرابی نہیں پائی گئی، تاہم عراق جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے جس کی وجہ سے ان کے اپنے شہر کے لوگوں نے ان پر اعتراض کیا۔ ہماری رائے میں ہشام اہل عراق کو تاثر یہ دیتے تھے کہ وہ اپنے والد سے صرف وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ان سے سنی ہیں۔ اس میں ان کی بے احتیاطی یہ تھی کہ انھوں نے وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کر دیں جو انھوں نے ان سے براہ راست نہیں، بلکہ بالواسطہ سنی تھیں۔''

یہ بیان اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ یعقوب بن شیبہ، ہشام کے نشاط یا عدم نشاط سے پیدا ہونے والی کسی اتفاقی صورت حال کا نہیں، بلکہ ہشام کی ایک غیر محتاط روش کا ذکر فرما رہے ہیں جو انھوں نے مستقل طور پر اختیار کر لی تھی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا محترم ایک طرف تو یعقوب بن شیبہ کے مذکورہ اعتراض کو ہشام کے دوسرے اور تیسرے سفر کوفہ کی حد تک درست تسلیم کرتے ہیں اور دوسری طرف فرماتے ہیں کہ ہشام کے ہاں پائے جانے والی ارسال کی صورت صرف وہ ہے جس کا امام مسلم نے ذکر کیا ہے۔ کیا وہ یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ پہلے سفر میں تو ہشام پوری طرح نشاط میں تھے اور مکمل سند سے روایت بیان کرتے تھے، لیکن دوسرے اور تیسرے سفر میں ان پر عدم نشاط کی کیفیت ایسی طاری ہوئی کہ وہ مستقل طور پر ارسال سے کام لینے لگے؟ حقیقت یہ ہے کہ امام مسلم اپنے مقدمے میں ہشام بن عروہ کی روایات میں ارسال کے حوالے سے کوئی اصولی اور عمومی بحث نہیں کر رہے، بلکہ ارسال کی ایک مخصوص صورت کو واضح کرنے کے لیے ہشام بن عروہ کی روایت کو محض بطور مثال پیش کر رہے ہیں، جبکہ یعقوب بن

شیبہ نے ہشام کے جس غیر محتاط طرز عمل کا ذکر کیا ہے، وہ امام مسلم کی بیان کردہ صورت سے بالکل مختلف ہے اور اس کو کسی طرح اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرز عمل کو اگر ابن حجر کے قول 'ھذا ھو التدلیس' کے مطابق تدلیس کہا جائے تو روایت کے انقطاع کے ساتھ ساتھ خود ہشام کی شخصیت بھی بطور ایک راوی کے عیب دار ہو جاتی ہے اور اگر حسن ظن سے کام لیتے ہوئے اسے اصطلاحی تدلیس پر محمول نہ کیا جائے تو بھی عادتاً اور معمولاً ارسال کا طریقہ اپنا لینا اس سے بہر حال ثابت ہوتا ہے اور دونوں صورتوں میں روایت کے یقینی اتصال کے حوالے سے پیدا ہونے والا سوال جوں کا توں قائم رہتا ہے۔ ہم اسی بنیاد پر یہ گزارش کر رہے ہیں کہ ہشام نے عراق جانے کے بعد اپنے والد سے جو روایات نقل کی ہیں، ان کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا، الا یہ کہ کسی روایت کے بارے میں دلائل و شواہد سے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ہشام نے اپنے والد سے براہ راست سنی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں:

واما دعوی الانقطاع فمدفوعة عمن اخرج لهم البخاری لما علم من شرطه ومع ذلك فحکم من ذکر من رجاله بتدلیس او ارسال ان تسبر احادیثهم الموجودة عنده بالعنعنة فان وجد التصریح بالسماع فیها اندفع الاعتراض والا فلا. (فتح الباری ۱/۱۷۲)

''جن رواۃ کی روایات امام بخاری نے نقل کی ہیں، ان میں انقطاع کے دعوے کا جواب یہ ہے کہ (اتصال کو ثابت ماننے میں) امام بخاری کی کڑی شرط معروف ہے۔ اس کے باوجود بخاری کے راویوں میں سے جن کے بارے میں تدلیس یا ارسال کا ذکر ملتا ہو، ان (کی روایات کے متصل یا منقطع ہونے) کا فیصلہ یوں کیا جائے گا کہ ان کی جو روایات امام بخاری کے ہاں 'عن' سے روایت کی گئی ہیں، ان کے طرق کی چھان پھٹک کی جائے۔ پس اگر اس روایت میں سماع کی تصریح مل جائے تو (عدم اتصال کا) اعتراض دور ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔''

ہم یہاں اس بحث سے صرف نظر کر لیتے ہیں کہ اگر معنعن روایت کی کسی ایک آدھ سند میں تحدیث کی صراحت آ جائے تو کیا اس میں راوی کے تصرف کا کوئی احتمال نہیں ہوتا اور کیا وہ اتصال کا حتمی قرینہ قرار پا جاتی ہے؟[۲] اس معیار

۲؎ اگر کسی راوی کے زیادہ تر شاگرد روایت کو 'عن' سے نقل کریں، جبکہ کوئی ایک آدھ شاگرد سماع کی تصریح کرے تو بدیہی طور پر اس سے انقطاع کے امکان کی حتمی طور پر نفی نہیں ہو جاتی۔ مثال کے طور پر حضرت عمر پر قاتلانہ حملے کی روایت 'ھشام عن عروة عن المسور بن مخرمة' کی سند سے نقل کی گئی ہے۔ ہشام کے شاگردوں میں سے زائدہ، اسماعیل بن زکریا، علی

کو فرضاً درست مانتے ہوئے ہشام کی زیر بحث روایت کا جائزہ لیجیے تو یہ صورت حال سامنے آتی ہے کہ یہ روایت کتب حدیث میں ہشام کے سات شاگردوں سے مختلف مقامات پر نقل ہوئی ہے اور ان میں سے کسی مقام پر بھی ہشام کے اپنے والد سے سماع کی تصریح نہیں، بلکہ ہر جگہ 'عن ابیه' یا 'عن عروة' کے الفاظ سے روایت نقل کی گئی ہے۔ یہ مقامات حسب ذیل ہیں:

- بخاری، رقم ۹۰۹، ۳۷۱۶۔
- مسلم، رقم ۸۹۲۔
- ابن حبان، رقم ۵۸۷۷۔
- ابن ماجہ، رقم ۱۸۹۸۔
- بیہقی، رقم ۲۰۸۰۱۔
- مسند احمد، رقم ۲۴۷۲۶، ۲۵۰۷۲۔
- مسند اسحاق بن راہویہ، رقم ۷۸۰۔
- المعجم الکبیر ۱۸۰/۲۳، ۱۸۱۔
- المسند الصحیح المخرج علی صحیح مسلم لابی عوانه الاسفرائینی، رقم ۲۱۳۸۔

ہمارا طالب علمانہ استقصا ناقص ہو سکتا ہے۔ مولانا محترم سے گزارش ہے کہ وہ علم حدیث میں اپنی وسعت نظر سے کام لیتے ہوئے زیر بحث روایت میں ہشام کے اپنے والد سے سماع کے دلائل و شواہد سے مطلع فرمائیں تاکہ کم از کم اس روایت کے متصل یا منقطع ہونے کی بحث تو کسی نتیجے تک پہنچ سکے۔

گانے والیاں کون تھیں؟

ہمارے مضمون کے آخر میں ضمنی طور پر یہ نکتہ بھی زیر بحث آیا تھا کہ ام المومنین کی زیر بحث روایت میں

بن مسہر، ابوضمرہ، لیث بن سعد، مفضل بن فضالہ، ابواسامہ، حماد بن سلمہ، ابومعاویہ اور عبدہ اسے 'عن المسور بن مخرمة' کے الفاظ سے نقل کرتے ہیں، جبکہ امام مالک نے اسے 'ان المسور بن مخرمة اخبره' کے الفاظ سے روایت کیا ہے۔ امام دارقطنی فرماتے ہیں: 'وقول مالك عن هشام عن ابيه ان المسور بن مخرمة اخبره وهم منه والله اعلم لكثرة من خالفه ممن قدمنا' (العلل ۲۱۰/۲) یعنی امام مالک کا یہ قول کہ ''مسور بن مخرمہ نے ہشام کو خبر دی''، ان کا وہم ہے، کیونکہ ان کے برخلاف 'عن' سے روایت کرنے والے راویوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

’جاریتان‘ کا لفظ چھوٹی بچیوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے یا لونڈیوں کے مفہوم میں۔ ہم نے گزارش کی تھی کہ ’ولیستا بمغنیتین‘ کا زیر بحث جملہ، خواہ اس کا قائل کسی کو بھی مان لیا جائے، بجائے خود اس امر کا قرینہ ہے کہ راوی ’جاریتان‘ کا مفہوم چھوٹی بچیاں نہیں، بلکہ لونڈیاں سمجھتا ہے۔ اس لیے کہ اس جملے سے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے جس احتمال کی نفی مقصود ہے، وہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے۔

مولانا محترم نے اس کے جواب میں فرمایا ہے:

’’حافظ ابن حجر ’جاریتان‘ کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ نہیں سمجھتے تھے۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ جس بات کی نفی حافظ ابن حجر نے بالصراحت کی ہے، جناب محترم عمار صاحب اس کا انتساب محض اپنی فکر کی بنیاد پر حافظ ابن حجر کی طرف کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ’’پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے اور حافظ ابن حجر نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر جاریتان کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔‘‘ الخ۔

انصاف شرط ہے! کیا حافظ ابن حجر نے ’جاریتان‘ کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار دیا؟ قطعاً نہیں، تو پھر اس طول بیانی کا کیا فائدہ؟ پھر اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ لونڈیاں تھیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ان کا یہ عمل بلوغت کے بعد تھا؟ اور کیا لونڈیوں اور بچیوں کے مابین کوئی منافات ہے؟ لونڈیاں بچیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ اس میں استحالہ کیا ہے؟‘‘ (الاعتصام ۵۹/۱۴/۲۱)

واقعہ یہ ہے کہ ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دینے کی بات ہم نے ہرگز ابن حجر کی طرف منسوب نہیں کی۔ ہمارے اقتباس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ راوی ’جاریتان‘ کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی کر رہا ہے جو چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں، بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے، اس لیے راوی کی یہ وضاحت اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ ’جاریتان‘ کا مفہوم لونڈیاں ہی سمجھ رہا ہے اور ابن حجر نے بھی غالباً اسی وجہ سے ’جاریتان‘ کو لونڈیوں کے مفہوم میں لیتے ہوئے ان کا مصداق متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری عبارت سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ ابن حجر ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دے رہے ہیں۔ البتہ دو باتوں کی وضاحت یہاں مناسب معلوم ہوتی ہے:

ایک یہ کہ ابن حجر جس مفہوم میں ان لونڈیوں کے ’پیشہ ور‘ مغنیہ ہونے کی نفی کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کوئی عورت مغنیات کے معروف طریقے کے مطابق لے، سر اور آواز کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ اور بے ہودہ اشعار کے ذریعے سے ہیجان خیزی اور شوق انگیزی کی کیفیت پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ وہ اس بات کی نفی نہیں کرتے کہ یہ دونوں

www.javedahmadghamidi.com

لونڈیاں باقاعدہ اور معمولاً گانے والی تھیں۔ چنانچہ انھوں نے ''الاصابہ'' میں حمامہ کا ذکر 'حمامة المغنية' کے لقب سے کیا ہے، (الاصابہ ۴/ ۲۴۷۱) جبکہ دوسری گانے والی کے بارے میں لکھتے ہیں:

وعند المحاملی من حديث ابن عباس ان امراة كانت تغنی بالمدينة اسمها زينب فيمكن ان يفسر بها الثانية. (فتح الباری ۱/ ۱۲۵)	''محاملی نے ابن عباس کی روایت نقل کی ہے کہ مدینہ میں زینب نام کی ایک عورت تھی جو گانا گایا کرتی تھی۔ پس ممکن ہے کہ دوسری گانے والی یہی ہو۔''

دوسری یہ کہ ان لونڈیوں کو چھوٹی بچیاں قرار دینے پر اصرار کی ہمیں کوئی معقول بنیاد دکھائی نہیں دیتی۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ 'و لیستا بمغنیتین' کے قائل کا منشا ان لونڈیوں کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی ہے اور یہ احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں پیدا نہیں ہوتا۔ پیشہ ور مغنیہ ہونے کا احتمال بالغ لڑکیوں ـــــ خواہ وہ آزاد ہوں یا لونڈیاں ـــــ کے بارے میں پیدا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے اور راوی اسی کی نفی کر رہا ہے۔ اسی لیے ابن حجر کا رجحان بھی ان لونڈیوں کو چھوٹی بچیاں قرار دینے کی طرف نہیں ہے، چنانچہ ان میں سے ایک لونڈی کا امکانی مصداق ان کے نزدیک زینب نامی وہ خاتون ہے جو مدینہ منورہ میں گانا گایا کرتی تھی۔ اس صورت میں یہ کہنا، ظاہر ہے کہ درست نہیں ہوسکتا کہ ان کے نزدیک غناء جاریتین کی زیر بحث روایت میں گانا گانے والی لونڈیاں بالغ لڑکیاں نہیں، بلکہ چھوٹی بچیاں تھیں۔ علامہ انور شاہ کشمیری نے بھی ان لونڈیوں کو بالغ فرض کرتے ہوئے مذکورہ روایت کے تحت اس فقہی مسئلے کی وضاحت کی ہے کہ فتنے سے امن کی حالت میں اجنبی عورت کے چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے۔ (فیض الباری ۲/ ۴۶۲)

www.javedahmadghamidi.net
www.ghamidi.net

محمد رفیع مفتی

متفرق سوالات

[المورد میں خطوط اور ای میل کے ذریعے سے دینی موضوعات پر سوالات موصول ہوتے ہیں۔ جناب جاوید احمد غامدی کے تلامذہ ان سوالوں کے جواب دیتے ہیں۔ یہاں ان میں سے منتخب سوال و جواب کو افادۂ عام کے لیے شائع کیا جا رہا ہے۔]

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

بارانی اور نہری زمین کی شرح زکوٰۃ میں فرق کی وجہ

سوال: بارانی زمین کی زکوٰۃ کی شرح دس فی صد اور نہری زمین کی پانچ فی صد کیوں ہے؟ جبکہ بارانی زمین پر فصل کم آتی ہے اور اگر کبھی بارش نہ ہو تو فصل آتی ہی نہیں اور نہری زمین پر سال میں تین تین فصلیں بھی آتی ہیں۔ نیز یہ بتائیے کہ حکومت کو جو مالیہ دینا پڑتا ہے کیا وہ زکوٰۃ میں سے منہا کیا جائے گا، یعنی کیا اتنی زکوٰۃ کم دینا ہو گی؟ (اے کے فریدی)

جواب: بارانی زمین پر پانی وغیرہ کا کوئی خرچ نہیں ہوتا، چنانچہ اس پر زکوٰۃ کی شرح دس فی صد رکھی گئی ہے، کیونکہ اس کی فصل کم خرچ سے حاصل کی جاتی ہے۔ نہری زمین سے اگر فصلیں زیادہ حاصل ہوتی ہیں تو پانی وغیرہ کے اضافی اخراجات بھی بہت ہوتے ہیں، لہٰذا اس پر زکوٰۃ کی شرح پانچ فی صد رکھی گئی ہے۔ نہری زمین سے اگر تین فصلیں حاصل ہوتی ہیں تو زکوٰۃ ان تینوں فصلوں پر لگتی ہے۔

البتہ آج کل چونکہ بارانی اور نہری، دونوں نوعیت کی زمینوں کی زراعت پر باقاعدہ کئی قسموں کے اخراجات ہوتے ہیں، لہٰذا ہمارے نزدیک اب یہ یکساں نوعیت کی زمینیں شمار ہوں گی، چنانچہ اب زمین پر زکوٰۃ عشر نہیں نصف

عشر ہی ہوگی۔

حکومت کو جو مالیہ وغیرہ دینا پڑتا ہے، اتنی رقم زکوٰۃ میں سے منہا کر لی جائے گی۔

کیا تنخواہ پیداوار ہے؟

سوال: پیداوار کی زکوٰۃ ظاہر ہے کہ کسی پیداوار ہی پر لگتی ہے، جیسے کہ کھیت میں فصل پیداوار ہوتی ہے اور کارخانے میں کوئی مصنوعہ شے۔ لیکن تنخواہ جو محنت کا معاوضہ ہے، اسے پیداوار کیسے کہا جا سکتا ہے؟

(اے کے فریدی)

جواب: معیشت کی دنیا میں محنت کرنے والے تنخواہ دار کو 'Services produce' کرنے والا قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ جو سروسز اس کی پیداوار ہیں ان کے دس فی صد پر زکوٰۃ ہونی چاہیے۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org/www.ghamidi.net

قابل زکوٰۃ تنخواہ

سوال: ماہانہ کتنی تنخواہ پر پیداوار کی زکوٰۃ عائد ہوگی اور یہ زکوٰۃ بنیادی تنخواہ پر عائد ہوگی یا مجموعی تنخواہ پر؟

(اے کے فریدی)

جواب: زکوٰۃ مجموعی تنخواہ پر عائد ہوگی۔ رہا یہ معاملہ کہ کتنی تنخواہ ہو تو اس پر پیداوار کی زکوٰۃ کا اطلاق ہوگا تو اس سلسلے میں اصلاً حکومت ہی کو قانون سازی کرنا ہوگی، جب تک حکومت اس ضمن میں کوئی قانون سازی نہیں کرتی، ہمارے خیال میں اگر کسی کی آمدنی اس کی بنیادی ضروریات سے اتنی زیادہ ہے کہ وہ قرض لیے بغیر دس فی صد زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے تو اس پر یہ زکوٰۃ لگے گی۔

قدما میں تنخواہ پر زکوٰۃ کا تصور

سوال: کیا تنخواہ پر پیداوار کی زکوٰۃ کا تصور خلفاے راشدین کے دور میں پایا جاتا تھا اور کیا جمہور علما

اس زکوٰۃ کے قائل ہیں؟ (اے کے فریدی)

جواب: جمہور علما تنخواہ پر اس زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ انھوں نے 'Services produce' کرنے کو پیداوار سے ملحق نہیں کیا، یعنی انھوں نے اس معاملے میں نئی صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے تا حال کوئی اجتہاد نہیں کیا۔ خلفاے راشدین کے زمانے میں نہ تنخواہ دار طبقہ اتنی بڑی تعداد میں موجود تھا اور نہ اس وقت تنخواہوں کے حوالے سے ایسی قانون سازی کرنا کسی فقیہ کے لیے ممکن تھا۔

تنخواہ پر زکوٰۃ، ٹیکس اور مال پر زکوٰۃ

سوال: کیا ایک آدمی کو اپنے مال پر زکوٰۃ بھی دینا ہوگی اور حکومت کے ٹیکسز بھی دینا ہوں گے؟ نیز اگر تنخواہ پر پیداوار کی ماہانہ دس فی صد زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد سال کے آخر پر کچھ رقم جمع ہو جاتی ہے تو کیا اس پر مال کی زکوٰۃ بھی عائد ہوگی۔ (اے کے فریدی)

جواب: اداشدہ ٹیکس کی رقم زکوٰۃ میں سے منہا کر کے زکوٰۃ دی جائے گی۔ پیداوار کی زکوٰۃ الگ ہے اور مال کی زکوٰۃ الگ۔ اگر سال کے آخر پر جمع شدہ مال نصاب سے زیادہ ہوگا تو اس پر مال کی زکوٰۃ الگ سے عائد ہوگی۔

www.javedahmadghamidi.com
www.al-mawrid.org
www.ghamidi.net

امیر اور غریب کے لیے یکساں شرح زکوٰۃ

سوال: شرح زکوٰۃ امیر اور غریب آدمی کے لیے یکساں کیوں ہے؟ غریب آدمی تو بہت مشکل سے اپنے گھر ہی کا خرچ چلاتا ہے، جب کہ دولت مند لوگوں کی آمدنی کروڑوں اور اربوں میں ہوتی ہے۔ چنانچہ حکومت جو ٹیکس لگاتی ہے اس کی شرح امیر اور غریب کے حوالے سے یکساں نہیں ہوتی، لیکن زکوٰۃ کی شرح کا معاملہ یہ نہیں ہے، کیوں؟ (اے کے فریدی)

جواب: پہلی بات تو یہ ذہن میں رہے کہ زکوٰۃ کسی غریب آدمی سے ہرگز نہیں لی جاتی، بلکہ یہ اس کو دی جاتی ہے۔ اسلام کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر صاحب نصاب آدمی کو زکوٰۃ دینا ہوگی اور جو شخص بھی ان لوگوں کے دائرے میں آ جائے جن پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم دیا گیا ہے، وہ اپنی ضروریات کے لیے زکوٰۃ لے سکتا ہے۔ لہٰذا

ایسا شخص جو صاحب نصاب ہے، لیکن اسے خود بھی زکوٰۃ کی ضرورت ہے تو ہمارے خیال میں وہ زکوٰۃ لے بھی سکتا ہے۔ جبکہ بعض فقہا کے نزدیک صاحب نصاب کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ زکوٰۃ اپنی حقیقت میں عبادت ہے، لہٰذا اسے ٹیکس کی نظر سے نہیں دیکھنا چاہیے۔ جو لوگ اس عبادت کے مکلّف قرار پائیں گے یعنی صاحب نصاب ہوں گے، ان کے لیے شرحوں کا فرق موزوں نہیں، بلکہ وہ یکساں ہی ہونی چاہییں۔ البتہ اگر ان کی آمدنی کروڑوں اور اربوں میں ہوگی تو زکوٰۃ بھی اسی حساب سے کروڑوں یا لاکھوں ہی میں ہوگی۔ لہٰذا، معاملہ عادلانہ ہی رہے گا۔ اور جو لوگ صاحب نصاب ہوتے ہوئے کسی وجہ سے زکوٰۃ کے مستحق ہو جائیں گے وہ زکوٰۃ دیتے ہوئے، زکوٰۃ لے بھی سکیں گے۔

---

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

پیداوار پر زکوٰۃ کی شرح کا اصول

سوال: مال اور پیداوار پر زکوٰۃ کی شرح کا اصول کیا ہے؟ کرایوں سے ہونے والی آمدنی اور جائداد کے طور پر پڑی ہوئی زمین پر مال کی زکوٰۃ عائد ہوگی یا پیداوار کی، اس معاملے میں غامدی صاحب کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ (اے کے فریدی)

جواب: مال اگر حد نصاب سے زائد ہو تو اس پر 'کل مال کا ڈھائی فی صد' کے حساب سے زکوٰۃ عائد ہوگی۔ پیداوار اگر اصلاً محنت یا اصلاً سرمایے سے وجود میں آئے تو نصاب سے زیادہ پیداوار پر کل پیداوار کا ۱۰ فی صد زکوٰۃ کے طور پر دینا ہوگا اور اگر محنت اور سرمایہ، دونوں کے تعامل سے وجود میں آئے تو پھر اس کا ۵ فی صد زکوٰۃ کے طور پر دینا ہوگا۔

بعض جدید ذرائع آمدن کے مال یا پیداوار سے الحاق کے بارے میں استاذ محترم غامدی صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ

> ''جو کچھ صنعتیں اس زمانے میں وجود میں لاتیں اور اہل فن اپنے فن کے ذریعے سے پیدا کرتے اور جو کچھ کرایے، فیس اور معاوضہ خدمات کی صورت میں حاصل ہوتا ہے، وہ بھی اگر مناط حکم کی رعایت ملحوظ رہے تو پیداوار ہی ہے۔ اس وجہ سے اس کا الحاق اموال تجارت کے بجائے مزروعات سے ہونا چاہیے اور اس معاملے میں وہی ضابطہ اختیار کرنا چاہیے جو شریعت نے زمین کی پیداوار کے لیے متعین کیا ہے۔

چنانچہ اس اصول کے مطابق کرایے کے مکان، جائدادیں اور دوسری اشیا اگر کرایے پر اٹھی ہوں تو مزروعات کی

اور اگر نہ اٹھی ہوں تو ان پر مال کی زکوٰۃ عائد کرنی چاہیے۔'' (قانون معیشت ۱۴۱)

پنشن پر زکوٰۃ

سوال: کیا پنشن پر بھی اسی طرح پیداوار کی زکوٰۃ عائد ہوگی جیسے تنخواہ پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہے؟

(اے کے فریدی)

جواب: پنشن پر پیداوار کی زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی، کیونکہ یہ رقم نہ اصلاً محنت سے حاصل ہوئی ہے، نہ اصلاً سرمایے سے اور نہ ان دونوں کے تعامل سے، بلکہ یہ سابقہ خدمات کے صلے میں دیا جانے والا ایک 'Benefit' ہے۔ البتہ اگر کسی کے ہاں سال گزرنے کے بعد یہی پنشن حد نصاب سے زیادہ سرمایے کی صورت اختیار کر جاتی ہے تو پھر اس پر ڈھائی فی صد کے حساب سے مال کی زکوٰۃ لگے گی۔

www.javedahmadghamidi.com
www.ghamidi.net

پیداوار کی زکوٰۃ زمین کی مقدار پر نہیں

سوال: کتنے ایکڑ زمین پر پیداوار کی زکوٰۃ عائد ہوگی؟ (اے کے فریدی)

جواب: پیداوار کی زکوٰۃ ایکڑوں کے حساب سے نہیں ہوا کرتی، بلکہ پیداوار کی مقدار اگر حد نصاب سے زیادہ ہو تو پھر اس پیداوار پر یہ زکوٰۃ لگتی ہے۔